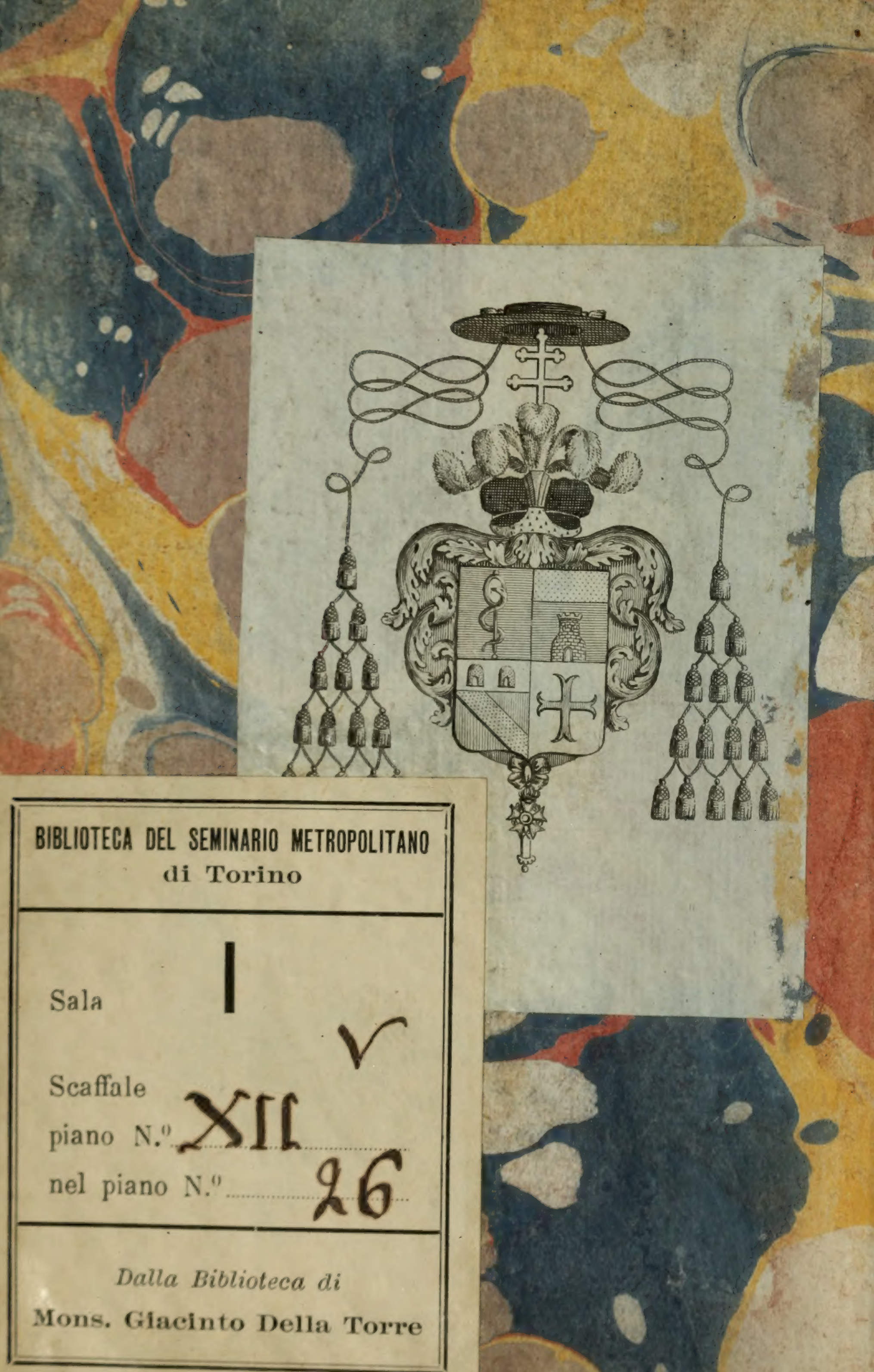




BIBLIOTECA DEL SEMINARIO METROPOLITANO
di Torino
Sala I
Scaffale V
piano N.° XII
nel piano N.° 26
Dalla Biblioteca di
Mons. Giacinto Della Torre



COURS
ABRÉGÉ
DE
RELIGION.

COURS
ABRÉGÉ
DE
RELIGION.

COURS
ABRÉGÉ
DE
RELIGION

PAR

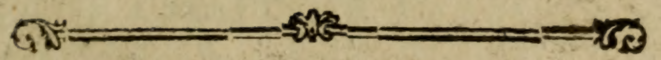
M. L' ABBÉ GRANDI, PRÉDICATEUR
ACTUEL DE COUR DE LL. MM. II. ET
ROYALE APOST.

Credere oportet accedentem ad Deum quia est.
Ad Hebr. XI. VI.

DIEU

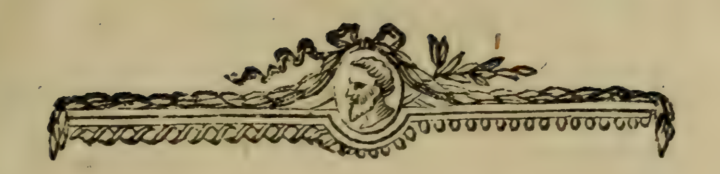
TOME SECOND.





A VIENNE,
CHEZ JOSEPH NOBLE DE KURZBÖCK

MDCCLXXX.



TABLE

DES

CHAPITRES.

CONTENUS DANS LE TOME SECOND.

CHAPITRE I.

CHAPITRE II.

CHA-

CHAPITRE III.

CHAPITRE IV.

CHAPITRE V.

CHAPITRE VI.

CHAPITRE VII.

CHAPITRE VIII.

CHA-

CHAPITRE IX.

CHAPITRE X.

CHAPITRE XI.

CHAPITRE XII.

CHAPITRE XIII.

CHAPITRE XIV.

CHA-

CHAPITRE XV.

CHAPITRE XVI.

CHAPITRE XVII.

CHAPITRE XVIII.

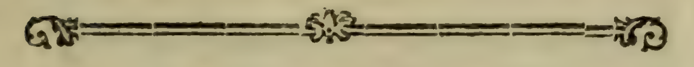
CHAPITRE XIX.

CHAPITRE XX.

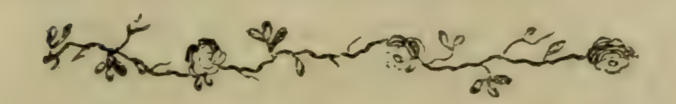
Fin de la Table des Chapitres contenus dans le Tome second.

COURS

COURS ABRÉGÉ DE RELIGION.



DIEU
SECONDE PARTIE.



CHAPITRE I.

Preuves directes de l'éxistence de Dieu: origine de la matiere.



En attribuant, comme nous avons fait dans le Tome précédent l'idée de l'éxistence de Dieu à la voix,

& au ſentiment de la nature, nous n' en avons pas exclû le raiſonnement qui le ſuit, qui le confirme, qui le développe & qui nous fournit des preuves les plus évidentes de cette vérité. Nous allons en voir les principales, ſur les quelles nous ne nous arrêterons, qu'autant que cela peut ſervir au bût que nous nous ſommes propoſé: la premiere de ces preuves eſt tirée de l'origine de la matiere.

Il eſt évident que tout ce qu'on appelle formes diverſes, ou modes de la matiere, eſt variable & ſuccéſif: elle eſt tantôt en repos, tantôt en mouvement; elle acquiert tantôt une figure, tantôt une autre; elle eſt diviſible &c. donc ces formes diverſes, & ces modes ſont contigents, car rien de variable & de ſuccéſſif ne ſauroit être eſſentiel. Or des formes contingentes marquent évidemment un être contingent, car d'un côté rien ne ſauroit éxiſter ſans éxiſter ſous quelques formes,

mes, & d'autre côté rien ne peut se les donner par lui même, ni ne peut les recevoir d' ailleurs, supposé que l' éxistence lui soit esseutielle, & par conséquent indépendante: la matiere est donc contingente, c'est-à-dire elle éxiste de façon, qu'elle auroit pû ne pas éxister. Il y a donc un être nécessaire éxistant de lui même, dont la matiere tient son éxistence, sans quoi elle éxisteroit sans cause. Or cet être est Dieu. (1)

Des successions éternelles d' êtres, en laissant à part que des successions éternelles actuellement écoulées renferment une contradiction, ne servent qu' à perpétuer la question sur l'origine de la matiere, & non pas à la résoudre. Il faut s'arrêter nécessairement à un être, qui tient de lui même sa propre éxistence: tout autre être est évidemment insuffisant. Aussi les plus sages des anciens Philosophes, parmi ceux là même, qui croyoient le monde éter-

nel, ont enſeigné que la matiere avoit été produite. (2)

Ce raiſonnement n'excéde pas même la portée de l'homme le plus ignorant : il connoit qu'hors de la collection des êtres ſucceſſifs il doit y en avoir néceſſairement un autre, qui en a été la cauſe. S'il n'y avoit un tel étre, du quel le premier homme, par éxemple, eût reçû l'éxiſtence, ou cet homme auroit été le pere de lui même, ou deux hommes auroient été le pere l'un de l'autre, ou tous les hommes ſeroient ſans cauſe. Qu'on lui parle tant que l'on voudra de ſucceſſions éternelles, il ne ſe tiendra jamais ſatisfait : il pourra ne ſavoir pas répondre à un verbiage au quel il ne comprend rien ; mais il ne démordra pas de ſon opinion qui lui eſt dictée par le ſens commun, & il ſe moquera du Philoſophe.

Dire que l'on ne conçoit point comment la matiere a pû être produi-

te,

te, c'eſt faire une difficulté, & une difficulté, même ſi elle étoit inſoluble; ne détruit point une démonſtration. Si l'on ne peut comprendre comment Dieu a produit la matiere, cela ne prouve pas qu'il y ait de la repugnance dans la création; il ne prouve que l'imperfection de notre entendement, & les bornes de nos connoiſſances. Il n'en eſt pas de même de l'éxiſtence d'un être contingent, ſans celle de l'être néceſſaire: ce n'eſt pas là ſeulement quelque choſe qu'on ne ſauroit comprendre; mais une choſe qui renferme évidemment une contradiction. Il ſied bien aux Athées de faire tant les délicats ſur une difficulté, lorſqu'ils dévorent des contradictions les plus manifeſtes.

Cet axiome célébre parmi les Philoſophes Payens, *ex nihilo nihil fit*, ſelon les différentes explications dont il eſt ſuſceptible, n'eſt qu'une miſérable

équivoque, ou il eſt faux, ou il ne prouve rien contre la création.

Si par cet axiome l'on entend que le rien ne ſauroit ſervir de fond, ou de matiere pour faire quoique ce ſoit, cet axiome contient une pure équivoque. En diſant que Dieu a produit le monde de rien, on ne prétend pas dire, que Dieu ſe ſoit ſervi du rien, comme un ouvrier ſe ſert d'un bloc de marbre, ou du métal, pour faire une ſtatue ? L'axiome dans ce ſens eſt vrai à l'égard des ouvrages, & des productions des hommes; mais ce n'eſt pas là le ſens dans le quel on dit que Dieu a créé le monde de rien: ainſi l'on ne ſauroit l'appliquer à la création, qu'en équivoquant. (3)

Si par cet axiome l'on entend que ce qui n'éxiſtoit point ne ſauroit éxiſter, l'axiome eſt évidemment faux. Il n'y a nulle contradiction dans ce que quelque choſe qui n'éxiſtoit pas hier, éxiſte aujourd'hui: le mouvement d'

un

un corps n'éxiſtoit point, lorsque ce même corps étoit en repos, ſi je change la figure d'un morceau de cire de quarrée en ronde, ſa figure ronde n'étoit point avant mon action, la penſée que j'ai dans ce moment n'éxiſtoit point auparavant. (4)

Il eſt vrai, que le mouvement, la figure, la penſée, n'étant que des modifications, ſuppoſent l'éxiſtence de la matiere, ou de l'eſprit, c'eſt-à-dire d'une ſubſtance qui les reçoive; mais cela ne vient que de la nature des modes, qui ne peuvent éxiſter naturellement que dans quelque ſujet, & nullement de ce qu'il répugne que quelque choſe, qui n'éxiſtoit point, éxiſte: des modifications, pour être des modifications, ne ſont pas moins quelque choſe. Or par création on n'entend rien autre choſe que l'action, par la quelle quelque choſe qui n'éxiſtoit point, éxiſte: donc la création n'eſt pas impoſſible, puiſque ſon terme, qui eſt le

paſſage d'une choſe de l'état de non éxiſtence à celui d'éxiſtence, ne l'eſt point.

Cette action de faire que quelque choſe, qui n'éxiſtoit point, éxiſte, ne ſurpaſſe pas même la capacité de l'homme, qui produit à ſon gré diverſes modifications dans la matiere, & produit dans ſoi même ſes penſées, ou du moins les actes de ſa volonté. Si ce n'eſt pas là une vraie création, puiſque l'homme n'a pas de lui même le pouvoir de produire ces effets, & ne peut l'exercer qu'a l'égard de ſimples modifications qui exigent un ſujet, & outre cela il a beſoin du concours de la cauſe premiere, cela ne vient que de ce que la puiſſance de l'homme n'eſt pas la puiſſance divine; mais nullement de ce que la choſe répugne en elle même.

Auſſi ce mot *création* n'eſt pas un mot vuide de ſens & qui ne préſente aucune idée, comme le prétendent nos Phi-

Philosophes: il présente l'idée d'une action, qui fait que quelque chose qui n'éxistoit point, éxiste. Il faut bien que l'on ait une idée de cette action, & qu'on la distingue de toute autre, puisque l'on prétend montrer, que cette idée est contradictoire, & que cette action est impossible. S'il y a de l'obscurité dans cette idée, cette obscurité ne regarde que le *comment*: les Athées ne comprennent pas mieux comment la matiere éxiste d'elle même; une matiere existente d'elle même est donc aussi un mot vuide de sens: il y a plus; elle renferme une contradictinn.

Le seul sens raisonnable que l'on peut donner à l'axiome dont il s'agit est, *que rien ne produit jamais rien* & par conséquent que si rien n'eût été, rien ne seroit. Dans ce sens rien de plus vrai: il vaut autant dire *point d'effet sans cause*; mais aussi dans ce sens l'axiome ne prouve rien contre la création. Avant que la matiere éxistât

il y a voit Dieu qui lui a donné l'éxistence.

NOTES.

(1) Que les formes de la matiere ſoient *paſſagéres & contingentes*, c'eſt un fait avoué expreſſément par l'auteur du *ſyſthême de la nature*. On n'à pas beſoin de ſon autorité pour prouver une choſe qui eſt évidente par les ſens; mais il falloit le remarquer à fin de relever une contradiction de cet auteur dont on parlera dans la note 4.

(2) D'abord que l'on donne pour cauſe de ce qui éxiſte un être néceſſaire éxiſtant de lui même, il eſt faux que l'on rétombe dans le progrès à l'infini que l'on cherche d'éviter, comme le prétend l'auteur des *Réfléxions critiques ſur divers ſujets*. La queſtion, *qui eſt l'auteur de l'auteur du monde*, d'abord que l'on dit que cet auteur éxiſte de lui même, eſt une queſtion ridicule, & indigne d'un Philoſophe: il vaut autant demander qui eſt l'auteur de celui qui n'a point

point d'auteur. *Bibliot. Raisonnée tom.* 48.

(3) De cette maniere tout-à-fait grossiere, & imparfaite, de concevoir la création est dérivé le systhême émanatif, dont on a parlé dans le Tome 1. Chapitre 7. Les Philosophes Payens n'ont peut être jamais examiné la question de la nature de la création, sur la quelle ils se contentoient de se tenir au fait, dont ils avoient reçu la connoissance par la tradition, & l'axiome *ex nihilo nihil* vrai dans toute son étendue à l'égard des ouvrages humains, avoit gagné les esprits comme le sens: on n'alloit pas au de là. Ainsi ces Philosophes en prenant à la lettre cette expression que Dieu a tiré le monde de lui même; s'imaginerent qu'il l'avoit tiré de sa propre substance. On ne doute point que si le dogme de la création leur avoit été proposé tel que nous le croyons d'après la révélation, qui a corrigé l'illusion de l'imagination, & perfectionné les lumieres de la raison, ces Philosophes ne l'eûssent préféré à l'hypothèse absurde qu'ils ont imaginé.

Ce n'est qu'en prenant à la lettre cette expression, *Dieu a tiré le monde de*

lui même, & cette autre, *Dieu a tiré le monde du néant*, qui ne ſont que des expreſſions figurées, que peut avoir lieu la conſéquence ridicule de l'auteur *du ſyſthême de la nature*, que Dieu n'eſt donc lui même que le *néant*. Tirer le monde de ſoi même ne ſignifie rien autre choſe, ſi ce n'eſt le produire par ſa ſeule puiſſance & par ſa volonté: tirer le monde du néant ne ſignifie rien autre choſe ſi ce n'eſt le faire paſſer de l'état de non éxiſtence à l'état de l'éxiſtence. Un homme qui ſe donne pour Philoſophe devroit avoir honte de propoſer de tels jeux de mots pour des objections. *Syſth. de la nat. part.* 2. *c.* 6.

Auſſi ce n'eſt qu'en prenant à la lettre cette même expreſſion, *Dieu a tiré le monde de lui même*, que peut avoir avoir lieu l'autre objection du même auteur, que Dieu pour avoir pû créer la matietier devroit être matériel. Cette objection ne regarde que le ſyſthême émanatif, dans lequel on ſuppoſe que Dieu a tiré véritablement la matiere de ſon propre fond; mais elle ne regarde nullement le dogme de la création: auſſi l'on s'en ſert pour montrer combien le ſyſthême émanatif eſt abſurde. Dans le

dog-

dogme de la création non ſeulement de ce que Dieu a produit la matiere il ne s' en ſuit point qu' il ſoit matériel; mais tout au contraire il s' en ſuit qu' il ne ſauroit l' être. Créer eſt agir, & toute action ſuppoſe une activité, une force, un pouvoir: or toute matiere eſt inerte; donc celui qui a créé la matiere ne ſauroit être matiere.

L' axiome que *rien ne peut donner ce qu' il n' a pas*, *que toute cauſe doit contenir ſon effet* ne ſignifie rien autre choſe, ſi ce n' eſt que toute cauſe doit avoir toutes les perfections qui ſe trouvent dans ſon effet, que nul effet ne peut ſurpaſſer la vertu de ſa cauſe. Or l' on ne voit pas pourquoi Dieu ne peut pas avoir toutes les perfections de la matiere, parcequ' il n' eſt pas matiere, ſi ce n' eſt que l' on prenne pour des perfections la mobilité, la figurabilité, la diviſibilité, l' impénétrabilité, l' inertie, qui ne ſont que des imperfections.

Du moins, dira-t-on, toute cauſe doit avoir quelque analogie avec ſon effet: on le nie. Il n' y a pas la moindre analogie entre l' acte de ma volonté, par lequel je veux remuer mon bras, & le mouvement du bras même.

Ce

Cela n' eſt vrai tout au plus qu' à l' égard des cauſes matérielles ; on dit tout au plus, car il ne ſeroit pas vrai, même à l' égard de l' action d' une partie de la matiere ſur l' autre, ſi la gravité, l' attraction n' étoient point des cauſes méchaniques, comme des Philoſophes le prétendent, & dont le contraire n' eſt point démontré.

(4) S' il étoit impoſſible que quelque choſe qui n' éxiſtoit point, éxiſte, il s' en ſuivroit que tout ce qui éxiſte, éxiſte néceſſairement, & de ſon éxiſtence actuelle on concluroit à la néceſſité de ſon éxiſtence, comme fait l' auteur du *Dictionnaire Philoſophique : s' il n' étoit pas néceſſaire*, dit-il, *que la matiere éxiſtât, pourquoi éxiſte-t-elle ? S' il falloit qu' elle fût, pourquoi n' auroit-elle pas été toujours?* C' eſt là véritablement un raiſonnement bien preſſant ; il revient à peu près à celui-ci : s' il n' étoit pas néceſſaire que l' auteur du Dictionnaire éxiſtât, pourquoi a-t-il éxiſté, & s' il falloit qu' il exiſtât, pourquoi n' auroit-il pas éxiſté toujours ? Laiſſons toutes ces inepties : s' il n' étoit pas néceſſaire, que la matiere éxiſtât, pourquoi éxiſte-t-elle ? Parceque Dieu l' a voulû. Si Dieu a voulû

lû qu'elle éxiſtât ; pourquoi n'a-t-il pas voulû qu'elle éxiſtât toujours? Il faut le demandera à lui même. Volt. *Dict. Philoſoph. art. matiere.*

L'auteur du *ſyſthême de la nature* avance lui auſſi que *ce qui éxiſte ſuppoſe dés lors même que l'éxiſtence lui eſt eſſentielle*: comment accorder cette aſſertion avec l'aveu que les modifications diverſes de la matiere ſont *paſſagéres & contingentes?* Pour être paſſagéres & contingentes, il n'en eſt pas moins vrai qu'elles éxiſtent: donc ce qui éxiſte ne ſuppoſe pas par cela même, que l'éxiſtence lui eſt eſſentielle.

CHA-

CHAPITRE II.

Origine du mouvement.

Il y a du mouvement dans la nature, & ce mouvement n'est pas essentiel à la matiere. On peut la concevoir aussi bien en repos qu'en mouvement: d'ailleurs ce mouvement même se communique d'une partie de la matiere á une autre, il est susceptible de divers degrés de vitesse, de directions diverses, &c. Tout cela ne sauroit être s'il étoit essentiel à la matiere: il n'est donc qu'acquis: donc il éxiste nécessairement un être distinct de la matiere, qui le lui a imprimé. Il y auroit sans cela un effet sans cause. Or cet être est Dieu. (1)

Dire que tout est dans la nature dans un mouvement perpétuel, ce n'

est

eſt pas prouver que le mouvement eſt eſſentiel à la matiere L'erudition phyſique dont fait parade l'auteur du *ſyſthême de la nature*, ſur les particules qui s'échappent continuellement des corps, ſur les fermentations qui arrivent dans les mixtes, ſur la végétation des plantes &c. que perſonne ne lui nie, & que tout le monde ſait, n'eſt qu'en pure perte. (2)

Pour prouver que le mouvement eſt eſſentiel à la matiere, il faut montrer, qu'il découle de l'eſſence même de la matiere, ce que les Matérialiſtes ne ſauroient faire, puiſque de leur propre aveu l'eſſence de la matiere nous eſt inconnûe: nous ne connoiſſons que quelques unes de ſes proprietés. (3)

Or pour ce qui eſt de ces proprietés connûes, telles que l'étendue, la diviſibilité, la figure, l'impénétrabilité &c. il n'y en a pas une qui renferme l'idée du mouvement: on défie tous les Matérialiſtes de montrer le contrai-

re. Toland qui prétend que la divisibilité de la matiere est un argument irréfragable en faveur de son mouvement, confond évidemment la divisibilité avec la division, & son argument irréfragable n'est qu'un sophisme. C'est la division actuelle qui suppose le mouvement, dont elle est l'effet, & non la cause; la divisibilité n'indique que la possibilité de l'une & de l'autre. Ce sophisme de Toland a été répété par l'auteur du Dictionnaire Philosophique. (4)

Aussi c'est là l'idée que tous les hommes ont de la matiere, qu'ils regardent comme quelque chose d'inerte, & incapable de se mouvoir d'elle même. On ne parle pas des plus grands Philosophes, comme Platon parmi les anciens, Copernic, Képler, Descartes, Gassendi, Euler, Newton, Malebranche parmi les modernes: interrogez les enfans les moins expérimentés, dit l'auteur des Observations sur le systhême

me

me de la nature, *les payſans les plus ſtupides, les ſauvages les plus groſſiers: ils vous diront qu'ils ſont aſſurés de retrouver leur jouet, leur bêche, leur arc leurs flèches, où ils les ont mis, à moins que quelqu'un ne les ait déplacé.* Nous avons vû en parlant de l'origine de l'idolatrie que cette idée de l'inertie de la matiere eſt celle qui a porté les hommes ignorans à animer toutes les parties de la nature, & à peupler le monde d'eſprits. S'ils ſe trompoient dans la conſéquence qu'ils tiroient de l'inertie de la matiere; en ce qu'ils croyoient la matiere tout-à-fait inerte, ils raiſonnoient mieux que nos Philoſophes. (5)

L'éxemple de la gravitation dont ſe ſervent les Matérialiſtes, pour montrer que le mouvement eſt eſſentiel à la matiere, ne prouve rien. 1°. La gravitation n'eſt qu'un effet dont il reſte toujours à chercher la cauſe. Ce grand Philoſophe, qui en donné une

ſi belle théorie, ne la regardoit pas autrement, & d'autres grands Philoſophes ſoupçonnent avec raiſon qu'elle n'eſt qu'un effet de l'impulſion. 2°. La gravitation eſt bien la cauſe du mouvement toutes les fois qu'elle ne trouve point d'empêchement à produire ſon effet; mais elle n'eſt pas le mouvement: une pierre de cent livres peſe ſur la terre qui lui reſiſte, & ne ſe meut point. Auſſi les Matérialiſtes définiſſent la gravité, *un effort, un niſus, une tendence vers un centre:* or il peut y avoir un effort, un *niſus*, ſans effet. L'auteur du ſyſthême de la nature avoue, que ſi dans la nature tout étoit *in niſu*, il n'y auroit qu'une mort éternelle & univerſelle: ainſi il nous donne pour cauſe du mouvement ce qui peut également être cauſe du repos, au lieu de nous indiquer le principe du mouvement & de la vie de la nature, il nous renvoye à la ſource de ſa mort éternelle. 3°. Il eſt évident,

que

que la gravitation, ou pour ſe ſervir de leurs expreſſions, cet *effort*, ce *niſus*, cette *tendence* vers un centre, n' eſt point eſſentielle à la matiere; car ou cet effort, par le quel chaque partie de la matiere, ou toutes enſemble ſont déterminées à ſe mouvoir, eſt un effort à ſe mouvoir de tous les côtés à la fois, & il implique contradiction, ou c' eſt un éffort à ſe mouvoir d' un côté déterminé, & dès lors il ne peut être eſſentiel à la matiere. La loix ſi connûe de la gravité, qui eſt d' agir en raiſon inverſe des quarrès des diſtances, prouve la même choſe: une force eſſentielle agit toujours de même, & les diſtances diverſes ne peuvent rien lui ôter, ni rien lui ajouter. Il y a plus; ſi la gravitation eſt *une tendence vers un centre*, elle n' éxiſte point ſans le ſyſthême auquel appartient le centre: la matiere peut exiſter ſans ſyſthéme, ſans arrangement; donc la gravité n' eſt pas eſſentielle à la matiere, & le mouve-

ment ne l'eſt pas non plus, même s'il étoit certain, qu'il eſt toujours la ſuite dé la gravité. Auſſi l'auteur du *ſyſthème de la nature* avoue que cette tendence vers un centre eſt *un mode* du mouvement. Sublime Philoſophe qui nous donne ce qui n'eſt qu'un mode du mouvement pour cauſe du mouvement. (6)

Il ne faut pas non plus s'en laiſſer impoſer par les mots *force d'inertie* réaction continuelle des parties de la matiere les unes ſur les autres. 1°. Lors qu'on dit qu'un corps réagit ſur l'autre on n'entend rien autre choſe, ſi ce n'eſt que tout corps en repos fait perdre la moitié de ſa viteſſe au corps égal qui le rencontre directement. Les Philoſophes, aux quels il a plû de nommer *force d'inertie* cette proprieté de la matiere par la quelle un corps change l'état d'un autre; pour la diſtinguer de *l'inertie* qui eſt la proprieté par

la

la quelle un corps conſerve le ſien, n'entendent rien au delà. Or cela prouve tout au contraire, que le mouvement n'eſt point éſſentiel à la matiere, puisque la matiere y reſiſte. Si elle n'y reſiſtoit pas, le corps en mouvement entraineroit avec lui le corps en repos avec toute la viteſſe qu'il avoit avant le choc. 2° En accordant même que ce ſoit une force à la rigueur du terme, il ne s'en ſuit pas, qu'il doive néceſſairement y avoir du mouvement, comme par éxemple dans le cas que les forces des deux corps qui ſe choquent ſoient égales : il pourroit même ſe faire qu'il n'y en eût jamais, comme dans le cas qu'il n'y eût qu'un ſeul corps dans la nature : cette force ne prouve donc point le mouvement éſſentiel à la matiere : elle ne prouve pas même le mouvement actuel. 3°. On ne ſauroit prouver que cette force ſoit eſſentielle

à la matiere. Quelle contradiction y auroit-il en ce que le corps en repos arrêtât le corps en mouvement, ou le repoussât avec toute sa vitesse, ou bien avec une vitesse différente ; ou que le corps en mouvement s'arrêtât, & communiquât au corps en repos toute sa vitesse, ou une vitesse différente ; ou qu'ils se mûssent tous deux avec la même vitesse, ou bien avec des vitesses différentes ? On défie tout le monde de la montrer, même à présent, qu'on sait par expérience ce qui doit arriver.

Mais à quoi bon s'arrêter si long tems à prouver une vérité, qui est avouée par le même auteur, qui aprés s'être évertué à montrer que le mouvement est éssentiel à la matiere, avoue expressément que les mouvemens de tous les corps sont *acquis, ou communiqués, que tout corps est mû par un autre corps qui le frappe, qu'il n'y a point de mouvemens spontanés dans les* *dif-*

différents corps de la nature, vû qu' ils agissent continuellement les uns sur les autres, & que leurs changemens sont dûs à des causes soit visibles, soit cachées qui les remûent, que les changemens qui arrivent dans les corps sont dûs à des impulsions continuelles de la part des corps qui les entourent?

Grace à l' évidence, qui a forcé l' auteur à un aveu si fatal à son systhême, on doit donc admettre que la premiere cause du mouvement est nécessairement un être distinct de la matiere. Si un corps est mis en mouvement par un autre, celui-ci par un troisieme &c. il faut bien qu' à la fin on en vienne à un corps, qui ait reçû le mouvement d'un être qui n' est pas matériel. Par quel privilége le dernier corps de cette suite auroit-il un pouvoir, dont les autres sont déstitués, celui de commencer le mouvement? Dire que le dernier reçoit à son tour le mouvement du premier c' est dire qu'

il y a un cercle d'effets ſans cauſe, & multiplier les mobiles à l'infini c'eſt perpétuer la queſtion à l'infini, non pas la reſoudre. (7)

Auſſi cet aveu de l'auteur n'eſt point un effet d'une diſtraction paſſagere, ou d'un manque d'exactitude dans les termes, pour s'accomoder au langage reçû: il entreprend lui même de prouver qu'il n'y a point de mouvemens ſpontanés dans la nature, car *s'il éxiſtoit*, dit-il, *dans la nature un être vraiement capable de ſe mouvoir par ſa propre énergie, un pareil être auroit le pouvoir d'arrêter lui ſeul, ou de ſuſpendre le mouvement dans l'univers.* Lorsqu'en ſoutenant un ſyſthême l'on tombe dans de pareilles contradictions c'eſt là marque que ce ſyſthême eſt bien ruineux, & ces contradictions ne font pas honneur au Philoſophe. (8)

NOTES.

(1) Ces réfléxions tres simples, pour prouver que le mouvement n'est pas essentiel à la matiere, on peut les trouver exposées avec beaucoup de clarté, & de précision par un des plus fameux Philosophes modernes. J. J. Rouss. *Emile tom.* 3.

On pourroit peut-être se retrancher à dire que tout ce raisonnement prouve seulement qu'il est nécessaire, qu'il éxiste un être supérieur quel qu'il soit distinct de la matiere, & non pas que cet être soit infini, éternel, tout puissant &c. bref, que cet être soit Dieu. A la bonne heure; pourvû que l'on avoue la nécessité d'admettre que la premiere cause du mouvement est un être distinct de la matiere. Il n'en faut pas de plus pour ruiner le matérialisme de fond en comble. Si cela ne prouve pas encore, que ce premier moteur est infini, éternel, tout-puissant, qu'il est Dieu, que l'on ait un peu de patience. Toute preuve particuliere ne peut pas embrasser tout à la fois: ainsi on le prouvera

vera ailleurs par d'autres raisons. V. Bayle *Diction. art. Zabarelle.*

(2) Il est évident que ce raisonnement: *toutes les parties de la matiere sont dans un mouvement continuel, donc le mouvement est essentiel à la matiere*, n'est pas complet. Pour le completer il faut dire: *un mode qui se trouve toujours avec un être, est essentiel à cet être: le mouvement se trouve toujours avec la matiere, puis qu'elle est dans un mouvement continuel: donc &c.* Or la premiere de ces propositions est fausse: ainsi tout le raisonnement se réduit à dire, que le mouvement est essentiel à la matiere, parceque toutes ses parties ont des mouvemens communiqués qui ne sont pas essentiels. C'est a quoi se réduisent tous les argumens de l'auteur du *systhême de la nature*, qui ne sont que des pétitions de principe, & des équivoques.

La nature, dit-ïl, *renferme nécessairement l'idée du mouvement: la nature est un tout agissant: sans mouvement nous ne pouvons concevoir la nature.* Ces principes doivent sans doute être regardés comme des principes, qui résultent de la définition du mot *nature.* Mais si cette définition n'embrasse que la matiere & ses combinai-

naiſons, la nature *ne renferme point néceſſairement l'idée du mouvement*, la nature n'eſt pas *un tout agiſſant &c.* Si cette définition embraſſe la matiere, & le mouvement, au lieu d'un principe, on avance une puérilité : *le tout qui réſulte de la matiere, de ſes combinaiſons, & du mouvement, comprend le mouvement : nous ne pouvons concevoir la matiere, & le mouvement ſans mouvement.* Quelle ineptie !

Auſſi ſi la définition du mot *nature* embraſſe d'autres ſubſtances que la matiere, il faut prouver que ce n'eſt pas d'elles que la matiere a reçu le mouvement. Si la nature eſt bornée à la matiere, ces prétendus principes ſe réduiſent à celui-ci : *la matiere eſt un tout agiſſant : on ne ſauroit la concevoir ſans mouvément, &c.* ce qui eſt la propoſition même qui eſt en queſtion.

Il faut prendre garde ici de ne pas confondre l'idée de la matiere, avec la connoiſſance de la matiere. Il eſt vrai que ſi la matiere ne faiſoit aucune impreſſion ſur nos ſens, ce qui n'arrive que par le mouvement, nous n'en aurions pas la moindre connoiſſance ; mais ne pouvoir en avoir de connoiſſance qu'à l'aide du mouvement, ce n'eſt pas

la

la même chose que ne pouvoir la concevoir qu' en mouvement. C' est encore une autre équivoque du même auteur.

Dès que la matiere éxiste, elle doit avoir des proprietés . . . dès qu' elle a des proprietés sans les quelles elle ne sauroit éxister, elle doit agir en raison de ces mêmes proprietés: qui est-ce qui le nie? Dès qu' un être a des proprietés, il doit, *lorsqu' il agit*, agir en raison de ces proprietés, il ne sauroit agir que d' une maniere conforme à ces proprietés, c' est ce que tout le monde accorde. Mais qu' un être doive nécessairement agir, parcequ' il a des proprietés, qu' il est impossible qu' il ait des proprietés, & qu' il n' agisse point, c' est ce que personne ne lui accordera, & que l' auteur ne sauroit jamais prouver.

La matiere agit parcequ' elle éxiste: sans doute si la matiere n' éxistoit pas, elle n' agiroit point; mais ne sauroit elle donc point éxister sans agir? C' est ce que l' auteur devroit prouver. L' idée d' action renferme celle de changement; or l' idée de changement n' est pas renfermée dans celle d' éxistence, ni dans celle de proprietés.

La

La matiete éxiſte pour agir. On en tombe d'accord: la matiere n'eſt pas faite pour rien; elle à été créée pour produire le ſpectacle de l'univers, ce qu'elle obtient par le mouvement, ſoit que le mouvement lui ſoit eſſentiel, ſoit qu'il ſoit imprimé. Il reſte à prouver qu'il lui eſt eſſentiel.

Que ſeroit-ce, ſi ce même mouvement continuel, ſur lequel l'auteur ſe fonde, pour montrer qu'il eſt eſſentiel à la matiere, n'étoit point prouvé. L'éxperience nous montre des corps qui ſont abſolument en repos: l'auteur en convient: il ſe retranche pour cela au mouvement interne des molecules, & pour ce qui eſt du mouvement de maſſe, il accorde qu'il eſt accidentel, qu'il n'eſt qu'un effet de l'impulſion. Or le mouvement de maſſe n'eſt pas moins un mouvement, un aggregat de molecules de matiere n'eſt pas moins matiere: donc le mouvement n'eſt pas eſſentiel à la matiere. Outre cela, le mouvement de maſſe, ſelon cet auteur, n'eſt qu'un réſultat des mouvemens particuliers: donc on ne ſauroit dire que les mouvemens particuliers ſont eſſentiels; mais que le mouvement de maſſe eſt contingent, ſans

tomber en contradiction. On passe sur l'absurdité qu'il y a à donner les mouvemens particuliers pour cause du mouvement de masse, ou du mouvement général, & à faire dépendre en même tems les mouvemens des êtres particuliers du mouvement général, comme fait le même auteur *part.* 1. *c.* 2.. Cela est aussi merveilleux que si un fils avoit engendré son propre pere.

Il y a plus; le même auteur enseigne expressément part. 2. c. 4. qu'il est impossible *que le grand tout*, c'est-à-dire l'aggregat de toute la matiere ensemble, *occupe lui même d'autres parties de l'espace que celles qu'il occupe actuellement*, c'est-à-dire qu'il est impossible qu'il ait du mouvement. Ou le *grand tout* n'est pas matiere, ou le mouvement n'est donc pas une suite de l'éxistence de la matiere . Il paroit incroyable que des gens, on ne dit pas qui se donnent pour des Philosophes, mais qui ne sont point dans le délire. puissent avancer de pareilles extravagances, & donner dans des contradictions si manifestes.

(3) *Systh. de la nat. part.* 1. *c.* 2.

De ce que l'essence de la matiere nous étant inconnue, on ne sauroit prou-

ver

ver que le mouvement lui eſt eſſentiel, il ne s'enſuit pas également que l'on ne puiſſe prouver que le mouvement ne lui eſt pas eſſentiel. Pour prouver que le mouvement n'eſt pas eſſentiel à la matiere, nous ne raiſonnons pas ſur l'eſſence inconnue de la matiere, mais ſur la nature, & ſur les proprietés du mouvement même, qui nous montrent évidemment qu'il eſt contingent, comme on l'a indiqué au commencement de ce Chapitre. Pour ce qui regarde les proprietés de la matiere nous diſons ſeulement, que parmi celles qui nous ſont connues il n'y en a aucune, dont le mouvement ſoit une ſuite néceſſaire & que par conſéquent l'on n'a pas la moindre raiſon de dire qu'il eſt eſſentiel à la matiere.

Pour ce qui eſt des proprietés de la matiere qui nous ſont inconnues l'on pourroit très bien conclure que le mouvement ne découle d'aucune de ces proprietés, parce qu'il ne découle d'aucune de celles qui nous ſont connues. Si ces proprietés inconnues de la matiere dépendent de celles qui nous ſont connues, le mouvement qui en découle ſeroit en derniere analyſe une ſuite néceſſaire des

proprietés connues de la matiere, ce qui est faux : si ces proprietés inconnues ne dépendent point des proprietés connues de la matiere, elles sont contingentes à leur égard, & par conséquent à l'egard de la matiere, à qui ces dernieres sont essentielles. Donc le mouvement qui en découleroit ne sauroit être que contingent.

(4) Tol. *Lettre* 4. 5. *ad Ser.* Volt. *Dictionnaire Philosoph. art. matiere.*

Qui est-ce qui se feroit jamais attendû que l'on fit naitre le mouvement de la matiere de sa configuration ? Autant vaudroit le faire naitre de la couleur. On a toujours regardé la figure comme quelque chose d'inerte, qui peut bien influer sur la diversité du mouvement, (un cube par éxemple ne roulera pas comme un globe) mais qui ne sauroit jamais causer le mouvement. C'est cependant ce que fait l'auteur du *systhême de la nature* à l'égard de la gravitation.

La preuve qu'il nous donne de son assertion ne fait pas beaucoup d'honneur à ses connoissances physiques. *Une balle de plomb étant sphérique, tombe*, dit-il, *promptement, & tout droit*; *cette balle réduite en une lame très mince se soutiendra*

dra plus longtems en l'air: l'action du feu forcera ce plomb de s'élever dans l'atmosphère. Systh. de la nat. part. 1. c. 2. not. 4.

Le plus petit écolier, qui a fini son cours de Philosophie, sait qu'en étendant la superficie du plomb, & en diminuant sa pesanteur relative on donne plus de prise à l'action de l'air, qui ne pouvoit agir si puissamment sur une matiere plus compacte, d'où il en résulte un nouvel argument contre l'auteur. Lorsque le plomb s'éleve, ce n'est point par sa nature, ni par une proprieté qui lui soit essentielle; c'est par l'action d'une autre cause extérieure: donc lorsqu'il descend, c'est par l'action d'une autre cause, & non pas par son essence. La configuration n'est qu'un mode accidentel, qui donne plus ou moins de prise à l'impulsion des causes extérieures. Marque de cela une plume, & une balle de plomb tombe dans le vuide avec la même célérité.

Aussi le même auteur convient ailleurs, il enseigne même expressément, que c'est au mouvement que sont dues *toutes les modifications de la matiere*, & par conséquent sa configuration; ainsi la don-

donner pour cause du mouvement c'est tomber dans une contradiction.

Le même auteur qui prétend que le mouvement est une suite nécessaire des proprietés de la matiere, met la *mobilité* dans le nombre de ces mêmes proprietés: autre contradiction. La mobilité, ou la capacité de la matiere d'être mue suppose la capacité d'être en repos, car on ne peut pas plus concevoir le mouvement sans l'idée du repos, que le repos sans l'idée du mouvement. Ainsi dire que le mouvement est une suite nécessaire de la mobilité, c'est dire, que le mouvement est une suite de la capacité d'être en repos.

(5) Castill. *Observ. sur le livre intitulé Systh. &c. C.* 5.

(6) *Systh. de la nat. part.* 1. *c.* 2. *note* 9. *ibid. not.* 4.

(7) Ibid. *part.* 1. *c.* 2. 4. 10. *&c.*

(8) Ibid. *part.* 1. *c.* 10.

Dire qu'un être immatériel ne sauroit imprimer le mouvement à la matiere, parce qu'entre l'un & l'autre de ces deux êtres il ne peut y avoir de contact, c'est changer l'état de la question. Ce que l'expérience nous apprend sur la

ne-

néceſſité du contact, ne regarde que la communication du mouvement qui ſe fait d'un corps à l'autre : or il ne s'agit point ici de mouvement communiqué ; mais de mouvement produit, ou imprimé. Communiquer le mouvement ce n'eſt pas la même choſe que le produire. Un corps le communique à l'autre, il ne le produit point : on conclut donc mal de la communication, à la production du mouvement.

Il y a plus ; il paroit même que le contact n'influe en rien ſur la communication du mouvement. Si cela étoit, en augmentant les points de contact on augmenteroit le mouvement. Or prenons par éxemple deux cubes & deux globes d'yvoire, donnons à ces quattre corps le même poids, ſuſpendons les cubes, & les globes à quattre fils égaux en groſſeur, longueur, & roideur. Ecartons également de la perpéndiculaire un cube & un globe, & laiſſons les tomber en ſorte que le choc du cube en mouvement & du cube en repos, ſoit le même que celui du globe en mouvement, & du globe en repos, & que les cubes ſe rencontrent par leur faces : ces deux corps acquérreront le même mouve-

ment, malgré le nombre des points de contact infiniment plus grand pour les cubes, que pour les globes. Castill. *Observ. &c. C.* 4.

Mais que l'on conçoive ou non comment un être immatériel peut imprimer le mouvement à la matiere ; s'il est prouvé, non supposé, que le mouvement ne lui est pas essentiel, on est contraint d'avouer que la premiere cause du mouvement n'est pas matérielle. Pour se réfuser à cet aveu, il faut détruire les preuves qu'on a donné de la contingence du mouvement par des argumens solides & non par des sophismes.



CHA-



CHAPITRE III.

Ordre de l'univers. Causes finales.

Il y a dans l'univers un arrangement, un ordre merveilleux: il est donc évidemment l'ouvrage d'un être intelligent. Nous ne nous amuserons pas ici à donner un traité de cosmologie: celui qui voudroit en être instruit plus particulierement, n'a qu'à lire les descriptions que nous en fait Cicéron dans plusieurs endroits de ses livres, & qu'à consulter tant d'excellens auteurs soit anciens, soit modernes, qui ont écrit sur cette matiere. (1)

Pour être convaincu qu'il y a un ordre, un dessein dans l'univers il n'est pas nécessaire d'être grand Astronome, ou grand Physicien: il suffit d'

avoir des yeux, & de la raiſon. Ainſi ce n'eſt pas à Newton, ni à Muſchenbroek &c. que nous ſommes rédevables de cette preuve de l'éxiſtence de Dieu, comme le prétend l'auteur des *Penſées Philoſophiques*. Avant toutes les découvertes des Philoſophes, on ne voioit pas moins d'ordre & de deſſein dans l'univers. Si ces Philoſophes en perfectionnant la Phyſique, ont découvert dans la machine de l'univers des loix, & des reſſorts, qui étoient ignorés des anciens, comme ils le ſont encore du vulgaire, ils n'ont fait en en cela que nous fournir plus de détails de la même preuve: ils n'ont pas fourni la preuve même. (2)

Un ſauvage aûquel on préſenteroit une montre, en voyant les piéces diverſes qui la compoſent combinées de façon qu'elles produiſent conſtamment le même effet régulier, dans un tems déterminé, ne jugera pas moins qu'il y a un deſſein, & par conſéquent

qu'

qu' elle eſt l' ouvrage d' un être intelligent, parce qu'il n'en comprend pas le méchaniſme, ni ne connoit pas l'uſage de chaque pièce. Cet éxemple fatigue fort les matérialiſtes, qui ne ſauroient y oppoſer rien de ſolide. (3)

Auſſi les Philoſophes pourroient ſe tromper dans leur théories, & dans leurs découvertes, ſans que cette preuve en ſouffre le moindre préjudice. Leur erreur prouveroit tout au plus que l'ordre, & le ſyſthême de l'univers n' eſt pas tel qu'ils l'ont imaginé, ni ne dépend point des reſſorts qu'ils ont crû avoir découvert; mais nullement qu'il n'y ait ni ordre, ni deſſein. Cet ordre y étoit, & on ne le connoiſſoit pas moins avant Copernic, quoique les Aſtronomes qui l'ont précédé ſe ſoient évidemment trompés dans leurs ſyſthêmes. Ainſi l'on ne voyoit pas moins d'induſtrie dans la fabrique du corps humain, quoique Ariſtote, & les

autres Philoſophes avant Galéne ſe ſoient trompés dans l'explication de l'uſage de ſes parties. Combien de ſottiſes le ſauvage ne diroit-il point s'il entreprenoit d'expliquer le méchaniſme de la montre? Il n'y auroit pas moins pour cela un deſſein, & ce deſſein n'en ſeroit pas moins évident. (4)

Pour être convaincu qu'il y a ce deſſein, cet ordre dans l'univers, il n'eſt pas néceſſaire, comme le prétend l'auteur des *Réfléxions ſur divers ſujets*, d'en comprendre entierement tout le ſyſthême, ce qu'aucun Philoſophe n'a encore fait, ni ne fera jamais. On voit aſſez cet ordre & ce deſſein dans les parties que l'on connoit, & en le voyant dans les parties, on ne ſauroit le refuſer au tout, quoiqu'on ne l'y voye point. Le ſauvage qui n'auroit jamais entendu ſonner la montre, ne ſoupconneroit pas même qu'il y ait une ſonnerie, & par conſéquent des pièces qui s'y rapportent; mais il ne laiſſeroit

roit pas pour cela d'y voir manifestement un dessein dans le mouvement régulier de l'aiguille, qui est le seul qu'il connoit. (5)

Non seulement cet ordre, cette intelligence, ce dessein, paroit manifestement dans le systhême général; mais dans plusieurs de ses parties considérées toutes seules, comme dans les étres organisés, tel que le corps de l'homme, & des animaux, dans les plus petits insectes, dans les plantes &c. La nature de l'ouvrage ne nous permet point de donner ici des extraits d'Anatomie, de Botanique, d'Histoire naturelle, que l'on peut voir dans les auteurs. (6)

Pour voir un dessein, une intelligence dans l'univers, il n'est pas nécessaire de rapporter chaqu'être particulier au tout. Ainsi sans laisser d'y voir cette intelligence, ce dessein, nous pouvons ignorer à quoi sert par éxemple dans l'univers ce nombre prodigieux d'insectes, dont

dont plusieurs ne paroissent qu'à l'aide du microscope, ou de ces globes immenses, que le télescope ne nous montre que comme des points. La seule structure admirable des uns, & la régularité du mouvement des autres nous montrent assez une intelligence, & un dessein, sans que l'on soit obligé de les rapporter au tout, de même que pour le voir dans le tout il n'est pas nécessaire de connoitre tous les rapports qu'y ont les parties. Un homme ignorant, un sauvage ne laisseroit pas de voir dans une montre, une intelligence, un dessein, parce qu'il ne comprendroit pas l'usage, & le rapport de chaque roue particuliere.

Aussi plusieurs de ces rapports n'ont pas échappé aux observations des hommes attentifs, & des Philosophes. Il n'y a par éxemple, prèsque point d'insectes, qui ne soit de quelque usage dans la medecine, les insectes purgent l'air, & en conservent la salubrité, les

plus

plus petits en nourrissent des plus grands, ceux ci nourrissent des poissons, des oiseaux, qui nourrissent l'homme &c. De même tout ce nombre de globes, qui n'étant visibles qu'à l'aide du Téléscope, semblent ne rien contribuer à la beauté de l'univers, sert dans le sentiment des Newtoniens à y entretenir cet équilibre de forces mesurées & compensées avec une justesse admirable, équilibre sans lequel l'univers ne sauroit subsister. Mais les Philosophes se seroient-ils trompés sur les causes finales particulieres; les causes finales en général n'en éxisteroient pas moins, & on ne laisseroit pas moins de conclure qu'il y a un dessein, un but dans l'univers. (7)

Aussi dans plusieurs de ces êtres particuliers les causes finales sont si évidemment marquées par le choix des moyens les plus propres, & les plus convenables à telle fin, les mieux

con-

conduits, & les mieux éxécutés, qu'on ne ſauroit les méconnoitre.

Il paroit qu'il faut être forcené dit l'auteur des *Penſées diverſes*, pour nier avec les Epicuriens que les eſtomacs ſoient faits pour digérer, les yeux pour voir, les oreilles pour entendre, les jambes pour marcher &c. (8)

Dans bien des ouvrages de la création, il n'y a même point d'alternative, qui auroit rempli le but que Dieu enviſageoit. Par éxemple entre toutes les diſtances poſſibles, où la terre pourroit être ſituée relativement au ſoleil, elle ſe trouve placée dans le dégré d'éloignement le mieux calculé, pour l'aſſortir aux beſoins des êtres qui l'habitent; ſon aſpect par rapport au ſoleil pouvoit être varié à l'infini, & cependant la terre ſe trouve avoir reçu le plus convenable pour que par le changement des ſaiſons le plus grand nombre des climats pût être

hi-

habité &c. S'il peut y avoir de l'abus dans la détermination des causes finales particulieres, sur tout isolées; c'est donner dans une autre éxtrémité encore plus blamable, de les rejetter. *Des Géométres non Philosophes*, dit le même auteur que l'on vient de citer, *ont rejetté les causes finales; mais les vrais Philosophes les admettent, & comme l'a dit un auteur connu, un cathéchisme annonce Dieu aux enfans, & Newton le démontre aux sages.* (9)

Cette preuve de l'éxistence de Dieu tirée de l'ordre de l'univers ou des causes finales, est la plus populaire: elle se fait sentir également à l'homme sauvage, à l'ignorant, & au Philosophe. Aussi c'est la preuve à laquelle nous sommes renvoyés par l'Ecriture. (10)

Ce n'est pas à dire pour cela, que cette preuve n'ait toute la force d'une démonstration la plus rigoureuse, & qu'elle ne soit bonne que pour le peu-

ple,

ple, puisqu'elle ſe réduit à ce principe inconteſtable qu'il ne peut y avoir de but, ni de deſſein ſans intelligence. Ainſi les Saints Peres n'ont pas été les ſeuls qui l'ont employé: elle avoit déjà étè apportée par Platon, Ariſtote, Cicéron, Séneque &c. C'eſt la preuve nous dit l'auteur *des Elémens de la Philoſophie de Newton* qui parroiſſoit la plus forte aux yeux de ce grand Philoſophe. Le même auteur ſe plaint *qu'à force d'être ſenſible elle ſoit prèsque mépriſée par quelques Philoſophes.* On ſait déjà que ces Philoſophes prétendus ne veulent avoir rien de commun avec le peuple: ils veulent avoir une raiſon, comme une Religion à part. Bayle avoue expreſſément *que les cauſes finales, & l'évidence d'un deſſein ſont métaphyſiquement parlant, l'endroit le plus foible de l'Athéiſme, un écueil dont il ne peut ſe tirer.* (11)

En effet comment les Athées ſe tireroient ils de cet écueil, ſi ce n'eſt

en

en ſoutenant qu'il n'y à point d'ordre dans l'univers, ou que cet ordre eſt produit par le hazard? Ce ſera au Lecteur à juger la quelle de ces deux prétentions eſt la plus extravagante, d'après ce que nous en dirons dans le Chapitre ſuivant.

Cette preuve conſerve toute ſa force, même dans le ſyſthême des Idéaliſtes, qui prétendent qu'il n'y a point de corps, ni de mouvement réel, & que tout l'univers n'eſt qu'un preſtige, & qu'une illuſion. Ce ſpectacle illuſoire ne laiſſe pas de nous préſenter un arrangement, un ordre, un deſſein, qui ne ſauroit être produit que par une cauſe intelligente. Ce ſeroit un ordre intellectuel; mais il n'en ſeroit pas moins un ordre, & un ordre réel. (12)



NOTES.

(1) Cic. *de nat. Deo L. 2.*

De ce que l'on voit manifeſtement un ordre, un deſſein dans l'univers, il s'en ſuit que le ſeul mouvement, en accordant même qu'il ſoit eſſentiel à la matiere, ne ſuffit point, pour rendre raiſon de l'état actuel du même univers. S'il n'y avoit que du nouvement, ſans que ce mouvement fût aſſujéti à certaines loix, il n'y auroit que confuſion & que déſordre. Or ces loix étant manifeſtement contingentes, de qui les tiendroit-il, ſi ce n'eſt d'un être intelligent, auteur & maitre de la nature?

Il y a plus; avec toutes ces loix on eſt encore bien loin de pouvoir rendre raiſon de l'état préſent de l'univers, ſi l'on ne ſuppoſe un arrangement primitif, en vertu duquel les planétes, par exemple, aient été ſituées dans telle diſtance reſpective les unes des autres, qu'il en réſultât cette contempération de leurs forces, & cette direction de leurs mouvemens, qui fait le ſyſthême préſent. *Que Newton me montre*, dit l'auteur de l'E-

l'Emile, *la main qui lança les planètes sur la tangente de leurs orbites. &c.* Auſſi ce Philoſophe n'en reconnoiſſoit point d' autre que celle de Dieu, & c'eſt à lui ſeul qu'il attribuoit la collocation primitive des globes planétaires. Cette collocation une fois ſuppoſée peut bien ſervir à rendre raiſon de la régularité de leur marche, & de la nature de la courbe qu'elles decrivent dans leur mouvement; mais n'a elle même d'autre raiſon que la volonté de Dieu. J. J. R. *Emile tom.* 3. Newton *Philoſ. natur. princip. mathemat. L.* 3.

Le grand Leibnitz ne penſoit pas autrement. Les Philoſophes, dit-il, ont beau expliquer, & les Géométres faire des calculs: il faut reconnoitre quantité de choſes qui ne ſont rien moins qu'un réſultat de Phyſique ou de Géométrie: Leibn. *Eſſ. de Theodic.*

L'auteur de *l'Eſprit* mauvais Philoſophe, n'a pas bien réfléchi á tout cela lorsqu'il a avancé que Dieu à mis dans l'univers un ſeul principe, qui eſt le mouvement. Helv. *Eſprit. Diſc.* 3. *c.* 9.

Si Deſcartes ne demandoit rien autre choſe pour bâtir le monde, que de la matiere, & du mouvement; le mouve-

ment qu'il demandoit n'étoit point un mouvement quelconque, mais un mouvement assujeti à des loix. Aussi Descartes n'a-t-il pas été un heureux architecte.

(2) Dider. *Pens. Philosoph.* §. 17. 18. Ainsi le même auteur en disant que Saint Augustin, & les autres Peres de l'Eglise, qui n'étoient cependant pas si ignorans, qu'il leur fait la grace de les supposer, n'ont pas connu la Divinité, parcequ'ils ne connoissoient point la machine de l'univers, & ignoroient la Physique expérimentale, ne fait que déceler sa haine contre la Religion par une Satyre deplacée contre les Saints Peres, & en faisant un sot argument.

(3) *Nous ne jugeons*, disent-ils, *de l'intelligence, & de l'industrie d'un agent qu'à proportion de l'étonnement que ses oeuvres produisent en nous, mais les Philosophes savent que les ressources de la nature sont infinies. Ainsi le Sauvage ne jugeroit que la montre est l'ouvrage d'un être intelligent, que parcequ'il est ignorant.*

Réponse. L'horloger le plus habile n'en juge pas diversement: même plus il est habile, plus il est en état d'en apprécier l'industrie. Il est donc faux que

nous

nous ne jugeons de l'intelligence, & de l'induſtrie d'un agent qu'à proportion de l'étonnement que ſes oeuvres produiſent en nous, & que ce jugement ſoit fondé ſur l'ignorance. Pour ce qui eſt des reſſources de la nature, ſous le quel nom nos Philoſophes prétendûs n'entendent que la matiere, les vrais Philoſophes n'en connoiſſent point. Ils ſavent que la matiere eſt inerte, & déſtituée d'intelligence: le Sauvage le croit de même, & en attribuant la montre à un être intelligent il raiſonne mieux que les prétendûs Philoſophes.

Un ſauvage diſent-ils encore, *attribuera la montre à un Génie, à une force inconnue à laquelle il attribuera un pouvoir, dont il croit que les êtres de ſon eſpèce ſont privés: donc le jugement qu'il en porte ne prouve rien autre choſe, ſi ce n'eſt qu'il ne ſait pas ce que l'homme eſt capable de faire.*

Réponſe. Le Sauvage pour tout cela n'attribueroit pas moins la montre à une cauſe intelligente; il ne ſe tromperoit que ſur le degré d'intelligence néceſſaire à ſa production. Ce ſecond jugement faux, qui n'auroit pour fondement que ſon ignorance, ſuppoſe le premier qui

lui eſt dicté par le ſens commun, dans le quel il ne ſe trompe point.

Ajouter que le ſauvage attribueroit la montre *plutôt à un homme, qu' à un eſprit*, n' eſt qu' une miſérable équivoque. S' il l' attribuoit à un homme, ce n' eſt tout au plus que parcequ' il jugeroit que l'ouvrier a dû avoir des mains, pour s' en ſervir comme d' inſtrumens; mais il ne jugera pas pour cela, que les mains ſeules lui aient ſuffit pour la produire ſans être dirigées par l' intelligence. Il ne la lui attribueroit pas préciſement parcequ'il a des mains; mais parcequ' il eſt intelligent: il en fairoit toujours honneur à l' eſprit, & non pas à la matiere.

Accorde qui peut cette derniere objection avec la précédente. On prétend dans l'objection précédente que le ſauvage attribueroit la montre à un eſprit, parcequ' il ne connoit point ce que l' homme eſt capable de faire: on prétend dans celle-ci qu' il l' attribueroit à un homme, parceque l' homme a des mains, & non pas à un eſprit.

(4) *Tous les Philoſophes qui font un monde*, dit l' auteur des Penſées diverſes, *ne font guère qu' un monde ridicule. Ils ſe ſont mis à la place de Dieu. Ils penſent créer*

un univers avec la parole. Volt. *Penſ. div. part. 2.*

Si la Sainte Ecriture, ſelon la ſage réfléxion de l'auteur du *Cathéchiſme Philoſophique* à la narration ſimple & auguſte de la création avoit ſubſtitué les imaginations de nos Philoſophes, des atomes raſſemblés au haſard devenûs un tableau magnifique & admirable, une attraction qui fait un anneau à Saturne, une lune à la terre, &c. qui forme le monde entier; une Cométe qui ſillonne le ſoleil, & en fait partir des étincelles, les quelles deviennent des planétes; une autre Cométe qui eſt devenûe notre terre, une autre qui nourrit le ſoleil de ſon corps, en s'y incorporant en vertu de l'attraction, une autre qui a cauſé le déluge avec ſa queue, une autre qui cauſera un embraſement général à la fin des ſiècles &c. comment nos Philoſophes ne deployeroient-ils point tout le talent qu'ils ont pour le ridicule, toutes les richeſſes de la Satyre? *Cathéch. Philoſoph. L. 1. c. 2. art. 6.*

Plus je vais en avant, pourſuit l'auteur des Penſées diverſes, & *plus je ſuis confirmé dans l'idée, que les ſyſthêmes ſont pour les Philoſophes ce que les Romans ſont*

pour

pour les femmes. Ils ont tous la vogue les uns aprés les autres, & finissent tous par être oubliés. Volt. *Pens. div. part.* I.

L' auteur de *l' Emile* est persuadé, que ceux là même qui ont imaginé tous ces systhêmes divers, n' en pensent point diversement. *Chacun sait bien*, dit-il, *que son systême n' est pas mieux fondé que les autres: mais il le soutient, parcequ' il est à lui. Il n' y en a pas un seul qui vénant à connoitre le vrai & le faux, ne préferât le mensonge qu' il a trouvé, à la verité découverte par un autre. Où est le Philosophe qui pour sa gloire ne tromperoit pas volontiers le genre humain? Où est celui qui dans le secret de son coeur se propose un autre objet que de se distinguer? Pourvu qu' il s' éleve au dessus du vulgaire, pourvu qu' il éfface l' éclat de ses concurrens, que demandent-ils de plus? L' essentiel est de penser autrement que les autres.* Emil. *tom.* 3.

Puisque ces décisions partent de deux Oracles des Philosophes de nos jours, nous pourrions bien nous en tenir là, sans craindre d' encourir leur indignation, ou de nous exposer à leurs satyres; mais nous n' avons garde de tourner avec eux indifféremment tous les systhêmes en ridicule, sans distinguer les uns des au-

tres,

tres, par éxemple celui de Newton de celui des Newtoniens qui ont voulû rencherir ſur leur maitre; nous rendons au contraire toute la juſtice qui eſt due aux lumieres & aux talens des Philoſophes qui les ont imaginés. On nous permettra ſeulement de nous en tenir à l' Ecriture, qui nous apprend que Dieu a livré le monde aux diſputes des hommes, qui par conſéquent en diſputeront toujours ſans jamais parvenir á connoitre toutes les vues, & tous les moyens de ſa ſageſſe, & de ſa puiſſance. Ainſi nous ne voudrions pas que l' on fit dépendre la preuve de l' éxiſtence de Dieu d' aucun ſyſthême particulier qui peut être faux, & qui après avoir régné quelque tems ſeroit remplacé par un autre.

Non ſeulement l' impuiſſance où nous ſommes de connoitre parfaitement le ſyſthême de l' univers n' empêche point que l' on n' y voie manifeſtement un ordre, un deſſein le plus merveilleux; mais elle nous donne même une idée plus grande de ſon auteur. C' eſt peut être là la raiſon pour la quelle Dieu n'a pas voulu nous en accorder une connoiſſance plus parfaite. On eſt moins porté à admirer, on mépriſe même peu à peu,

tout ce dont la connoiſſance eſt aiſée, ou nous eſt devenûe familiere. Si nous arrivions à comprendre entierement l'ouvrage de Dieu, notre entendement meſureroit le ſien, & nous nous ferions une idée trop petite de lui, ou trop grande de nous mêmes.

(5) *Biblioth. Raiſon. tom.* 48. *Nous ne connoiſſons qu'une très petite partie du monde. Or n'y a-t-il pas de l' abſurdité de vouloir qu'une ſi petite partie ſerve de baſe au ſyſthême, qui doit rendre raiſon de tout ce qui eſt?* Oui on l'accorde: une petite partie ne ſauroit ſervir à rendre raiſon de tout; mais ſans ſavoir rendre raiſon du tout, ni connoitre tout le ſyſthême, on peut très bien y voir un ordre, & un deſſein.

(6) C'eſt ſur tout dans la formation des êtres organiſés que paroit l'inſuffiſance du ſeul mouvement. S'il n'y avoit dans leur production que des mouvemens diverſement combinés, pourquoi auroit-on toujours les mêmes eſpèces? Pourquoi n'en auroit-on jamais de nouvelles? Pourquoi les molecules qui ſervent de baſe a ces différens corps organiſés, auroient-elles beſoin de moules, ou de matrices déterminées? L'homme

par

par éxemple ne ſauroit être conçu que dans le ſein d' une femme. Il y a donc en cela non ſeulement des mouvemens diverſement combinés, mais un germe préexiſtant c' eſt-à-dire un ouvrage le plus induſtrieux, le chef d' oeuvre, pour ainſi dire, de l' intelligence. *La ſeule découverte de ces germes*, dit l' auteur des Penſées diverſes, *eſt une des plus fortes objections contre l' athèiſme.*

L' éxiſtence de ces germes n' a pas eû le bonnheur de plaire à un ſavant Naturaliſte de nos jours, quï a mieux àimé faire revivre les vertus plaſtiques, qui avoient été généralement abandonnées par les Philoſophes.

Nous n' entrerons pas ici dans le mérite de ces opinions ſur une matiere, *qui eſt encore voilée*, comme dit Monſieur Bonnet, *aux yeux de plus grands Phyſiciens*; & ſur la quelle, comme dit l' auteur des penſées diverſes, *les plus ſavans Philoſophes n' en ſavent pas plus que le plus ignorant des hommes.* Ce même naturaliſte dont on vient de parler, avoue que les *molecules* dont il fait la baſe de ſon ſyſthême ne ſont peut-être que des inſtrumens déſtinés à perfectionner la liqueur. Il y a trois mille ans, qu' il

nous

nous eſt dit dans l'Ecriture, *ignoras qua ratione conjungantur oſſa in ventre praegnantis*, d'où Saint Jerôme concluoit au quatrieme ſiècle, qu'on n'en ſauroit pas davantage au dix-huitieme, & l'événement à vérifié ſon raiſonnement. Buff. *Hiſt. natur. tom.* 2. Bonn. *Conſid. ſur les Corps organis.* Volt. *penſ. diver. p.* 3. Eccli. 11. Hieron. *L.* 3. *Epiſt.* 4. *ad Fabiol.*

Mais qu'il y ait des germes ou non, il demeure toujours vrai que dans la production de l'homme il n'y a pas ſeulement des mouvemens diverſement combinés, mais des mouvemens dirigés avec artifice, avec choix, & diverſement modifiés par une matrice, où un moule déterminé, ce qui ne marque pas moins un ouvrage induſtrieux, une intelligence, & un deſſein.

Les extravagances de Lucréce qui a fait naitre les hommes de la terre comme des champignons, de Corneille Agrippa, de Paracelſe, qui ont prétendû en produire une nouvelle race par des opérations de Chymie, & de ce Conſul des Caïre qui les a fait naitre des poiſſons, &c. ne méritent pas même d'être refutés. On peut y ajouter celle

de l'auteur *du systhême de la nature*, qui fait naitre des insectes du mélange de l'eau avec de la farine. Lucr. *de Rer. nat.* L. 2. Kircher *Mund. subterran. part.* 1. *Télliamed ou Entretien d'un Philosophe Indien &c. Systh. de la nat. part.* 1. *c.* 2.

(7) V. Kircher. *Mund. subterr. part.* 2. Bonnet. *Contempl. de la nat.* id. *Consider. sur les corps organ.* Buffon *hist. natur. tom.* 12. Pluche *spect. de la nat. &c.*

(8) Volt. *Pens. div. part. 1.*

(9) Cet auteur trouve cependant, *qu'il faut avoir un étrange amour des causes finales, pour assurer que la pierre a été formée pour bâtir des maisons, & que les vers à soye sont nés à la Chine, pour que nous ayons du satin en Europe.* On ne sait si cet amour des causes finales seroit bien étrange. En disant que le Créateur prevoyant les besoins de l'homme, & les progrès de son industrie, a créé le monde tel qu'il doit être pour le servir, & pour répondre à ses travaux, & à ses recherches, on ne diroit rien que de très juste, & de très sensé. Pourquoi n'auroit il donc pas pû former la pierre, & faire naitre les vers à soye à la Chine, à fin que l'homme s'en servit pour bâtir des maisons, & pour s'ha-

bil.

biller en Europe? S'il y avoit en cela quelque abſurdité, ce ſeroit de dire que la pierre n'a été formée que pour bâtir des maiſons, & que les vers à ſoye n'ont été créés, qu'à fin que nous ayons du ſatin. On ne nie pas qu'en iſolant trop les cauſes finales, & les cherchant dans des choſes qui n'éxiſtent qu'avec dépendance, & par rapport à un deſſein plus étendû, & plus intéreſſant dans ſon objet, l'on ne coure riſque de donner pour des cauſes finales ſes propres imaginations. *Cathéchiſme Philoſophique L. I. c. 2. art.* 8.

Il y a des Ecrivains qui trouvent mauvais qu'en déterminant les cauſes finales, l'on rapporte tout à l'homme, ce Roi prétendû de l'univers, comme ſi le monde n'avoit été formé que pour lui: ſotte prétention, diſent-ils, qui ne vient que de l'orgueil & ne ſert qu'à le remplir d'une vaine idée de lui même. C'eſt peut-être la premiere fois que les Incrédules ont prêché l'humilité: ce ſermon dans leur bouche fait un effet ſingulier. Pour montrer la folie de cette ptétention ils vont jusqu'á faire raiſonner les oiſons, pour les faire conclure ſottement des ſoins qu'on leur rend,

que

que les hommes ſont faits pour les ſervir, à fin de prêter enſuite ce raiſonnement aux hommes. Pourquoi ces beaux eſprits ne font ils pas dire auſſi à un potiron ; voyez l' homme, il eſt pour moi : quel ſoin pour me ſémer, pour m' arroſer, & me ceuillir ! Pourquoi ne prêtent-ils le même diſcours au marbre, puisque l' homme le tire des carrieres, le taille & le polit ?

Ce que ces Ecrivains trouvent mauvais a paru très juſte à un Buffon, à un Rouſſeau, ſans parler de tant d'autres grands Philoſophes. De tous les êtres que nous connoiſſons il n' y en a aucun, avec le quel la nature ſemble avoir une relation plus marquée, que l' homme, il n' y en a aucun qui poſſéde auſſi parfaitement que lui, le talent de s' en approprier toutes les parties ; ainſi l' on eſt très fondé à dire que le Créateur, puisqu' il n'a point agi au haſard, a voulû que les choſes fûſſent telles qu'elles ſont, & rendre ſon ouvrage tributaire à l' homme, qui en devoit être le ſpectateur. Si cette idée eſt propre à donner de l'orgueil, ce n' eſt qu'aux ames mal faites : dans les autres elle ne produit que de la re-

con-

connoiſſance, & de l'amour envers le Créateur. Buff. *hiſt. natur. tom.* 12. *Emile tom.* 3.

Auſſi c'eſt l'idée qui nous eſt donnée dans l'Ecriture, où il eſt dit que Dieu conféra à l'homme l'empire ſur les créatures. C'eſt là peut-être la ſeule raiſon, pour la quelle certains Ecrivains cherchent à tourner cet empire en ridicule. V. *Gen.* I.

S'égayer aux dépens de ce Souverain prétendû condamné à lutter tous les jours contre les élémens qui lui font la guerre, qu'un rien eſt capable de détruire, qui ne peut commander à un ſeul flot, ni ſe faire obéir par le moindre vent, qui ne ſe peut défendre des bêtes féroces, qui eſt déchiré tous les jours & dévoré par ſes propres ſujets, &c. c'eſt s'égayer aux dépens du bon ſens, & de la raiſon. L'homme ne domine point par la force; mais par l'intelligence & par l'induſtrie, qui le rend capable de faire ſervir les élémens à ſon uſage, & de s'aſſujetir les bêtes mêmes les plus féroces. S'il ne peut pas toujours tout ce qu'il veut, c'eſt que ſa puiſſance eſt bornée: il eſt un Roi qui reléve d'un autre plus grand que lui.

Auſ-

Auſſi des ſujets rebelles n'effacent point les titres de la Royauté. On verra à ſa place l'origine de cette rebellion.

On ne peut pas nier que nos Philoſophes en faiſant raiſonner les oiſons ne gardent le vraiſemblable, en les faiſant raiſonner véritablement comme des oiſons. S'ils raiſonnoient mieux, ou pour mieux dire, s'ils raiſonnoient ils verroient manifeſtement dans ce qui arrive à tant de leurs ſemblables qu'on égorge tous les jours pour la mettre enſuite à la broche, quel eſt le but des ſervices prétendus qu'on leur rend. Jamais les ſauvages tombés entre les mains d'autres ſauvages leurs ennemis, qui les mettent en graiſſe pour les ſacrifier à leurs idoles, & les faire ſervir à leurs repas barbares, n'ont raiſonné ſi ſottement. Il eſt vrai que les ſauvages tout ſauvages qu'ils ſont, ne raiſonnent point comme les oiſons.

Remarquez que la preuve apportée par quelques beaux eſprits modernes, pour montrer que la Lune eſt habitée par des hommes eſt préciſement la même, ſur la quelle on ſe fonde pour dire que notre monde a été fait pour l'homme De ce qu'il ſe trouve dans la Lune, à ce qu'ils prétendent, tout ce qui la rend

propre à être habitée par des hommes, ils concluent qu'elle a été faite pour leur servir de demeure. Nos Philosophes ne se récrient point contre cette preuve, & pendant qu'ils la trouvent déraisonnable à l'égard de notre globe, ils la trouvent probable, évidente même dans la Lune. L'homme Roi de la Lune ne les effarouche point; ce qui les effarouche c'est l'homme Roi de la terre.

S'il n'y avoit point d'hommes sur la terre, l'ordre de l'univers n'en seroit pas moins admirable en lui même. L'Ecriture nous apprend que Dieu s'y est plû avant même qu'il eût créé l'homme comme dans un ouvrage de sa sagesse. Dans cette supposition il y auroit de moins toutes les causes finales, qui se rapportent à l'homme; mais celles qui se rapportent au tout subsisteroient. Ainsi il est faux, que les causes finales ne subsistent que dans la supposition que le monde ait été créé pour l'homme.

Si l'on nous demandoit quelle seroit dans ce cas la fin que Dieu se seroit proposé en créant l'univers, on pourroit répondre que ce seroit, d'étaler sa

puis-

puissance & sa sagesse aux yeux d'autres intelligences possibles, ou d'être lui même le spectateur de son ouvrage. Cette derniere réponse est apportée non seulement par Saint Augustin, & par Saint Thomas, dont nos Philosophes mépriseroient l'autorité; mais par Leibnitz, & d'autres grands Philosophes. Aussi c'est la même réponse qui est donnée par l'auteur de la *pluralité des mondes* au sujet de ces globes immenses, qui ne nous sont visibles qu'à l'aide du télescope, en quoi cet auteur semble abandonner la preuve sur la quelle il a établi son Roman. Huyg. *Plur. des mondes C.* 8. *Observ. Philosoph. sur la Philosoph. de Newton Entret.* 1. 4. 5.

(10) *A magnitudine speciei, & creaturae cognoscibiliter poterit creator horum videri.* Sap. 13. *Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur.* Ad Rom. 1. *Omnis namque domus fabricatur ab aliquo, qui autem omnia creavit, Deus est.* 3. ad Hebr. 4.

(11) Volt. *Pens. div. part.* 1. Bayle *Contin. des pensées. tom.* 3.

Malgré le suffrage des plus grands Philosophes, *je n'ai point pensé*, dit un

de nos Philoſophes prétendûs, *que parce que cette preuve porte le nom de preuve de l'éxiſtence de Dieu & que nombre de gens le lui donnent, elle en dût être plus ſacrée, ni qu'elle dût être au deſſus de l'éxamen & de la critique.* Il faut bien qu'un homme qui s'y prend d'un ton ſi hardi, ait de grandes raiſons. L'ordre de l'univers ne prouve, dit-il, rien autre choſe, ſi ce n'eſt que l'univers eſt l'ouvrage de quelques autres êtres, il ne prouve nullement qu'il ſoit l'ouvrage de Dieu. Cet auteur nous accordera du moins que ces êtres ſont des êtres intelligens, diſtincts de la matiere, car s'ils ne l'étoient point, il ſeroient évidemment inſuffiſans pour rendre raiſon de l'ordre de l'univers. Que Dieu ſoit loué: l'ordre de l'univers prouve donc évidemment l'éxiſtence de quelque être intelligent, diſtinct de la matiere: nous ne voulons rien de plus, quant à preſent contre les Matérialiſtes. Que l'auteur ait un peu de patience, & on lui prouvera que le monde eſt l'ouvrage d'un ſeul être, & non de pluſieurs êtres, que cet être intelligent infini, qu'il eſt Dieu. Mais en attendant nous lui mon-

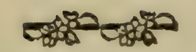
tre-

trerons que par ſon argument il s'enferre de lui même, & qu'il tombe dans la plus grande abſurdité: Ou ces êtres intelligens diſtincts de la matiere, qui ont formé le monde, ſont néceſſaires, & indépendans, ou ils ne le ſont pas. S'ils ne ſont pas néceſſaires & indépendans, ils ſuppoſent néceſſairement un Dieu, du quel ils dépendent, & dont ils ont recû l'éxiſtence: s'ils ſont néceſſaires & indépendans, ils ſont Dieux eux mêmes, & l'auteur au lieu d'un Dieu qu'il rejette, eſt forcé d'admettre non ſeulement un Dieu, mais pluſieurs Dieux. *Réflex. ſur div. ſuj. part. 2. art. 2.* dans le tome 48. de la *Biblioth. raiſon.*

(12) Chercher à éluder la force de cette preuve par des queſtions puériles & déplacées, comme fait l'auteur du ſyſthême de la nature, c'eſt ſe moquer des lecteurs.

En ſuppoſant, dit-il, *qu'il ſoit impoſſible de concevoir l'univers ſans un ouvrier, qui l'ait formé... où le placerons nous cet ouvrier? Eſt ce à nous*, lui répond l'auteur des queſtions ſur l'Encyclopédie, *à lui trouver ſa place? c'eſt à lui de nous donner la notre. Vous & moi nous ſommes deux cirons, qui contemplons la machine de Marly. Il n'y a*

point de Machiniste, dit l'un, car nous ne l'avons jamais vû. Il y en a un, dit l'autre, car voilà un dessein immense exécuté. Tu ne peux deviner, dit le premier, où est ce prétendu Méchanicien: donc il n'éxiste pas. Il n'importe, dit le second, je ne suis qu'un ciron, il n'est pas dans ma nature de connoitre parfaitement, & personnellement cet artiste; mais je crois raisonner juste, en pensant, qu'il y a un être intelligent, qui a fait la machine.



CHA-

CHAPITRE IV.

Continuation du même Sujet.

Prétendre avec l'auteur *du systhême de la nature*, que l'idée de l'ordre est une idée chimerique puisée dans nous mêmes & transportée en suite à l'univers, ou qu'elle n'est fondée que sur la supposition fausse, que tout est fait pour nous, en suite de la quelle nous donnons le nom d'ordre à ce qui nous est favorable, le nom de désordre à ce qui est opposé à notre bien être, & par conséquent qu'il n'y a point d'ordre réel dans l'univers, c'est aller non seulement contre l'évidence du fait, mais c'est avancer un amas de sottises, & de contradictions. (1)

1°. Cet auteur avoue que les révolutions *réglées & périodiques* des planétes font celles qui ont fait naitre dans notre esprit l'idée de l'ordre : ce n'eſt donc pas une idée chimerique qui n'a aucun objet réel hors de nous mêmes: des révolutions *réglées & périodiques* ce ſont des révolutions, où il a de l'ordre.

2°. Il ne s'agit point de ſavoir comment nous acquerons l'idée de l'ordre, ſi nous la puiſons dans nous mêmes, ou ailleurs: il s'agit de ſavoir ſi nous avons raiſon, ou tort de la transporter à l'univers & on ſoutient que nous avons raiſon. Nous ſentons la diverſité qu'il y a entre agir avec connoiſſance, & avec choix des moyens, pour arriver à un but déterminé, & agir ſans deſſein, & au hazard. Ainſi en voyant manifeſtement dans l'univers l'emploi des moyens les plus convenables pour obtenir une fin déterminée, nous ſommes très fondés

à

à y transporter l'idée d'ordre d'intelligence, de dessein. Si l'on avoit tort de transporter cette idée à l'univers, on auroit également tort de transporter aux autres hommes l'idée d' intelligence que nous puisons dans nous mêmes. Nous ne les jugeons intelligents, que d'après certaines manieres d'agir, que nous sentons par expérience être dans nous mêmes l'effet d'un principe intelligent. Aussi si cette idée est puisée dans nous mêmes, elle n'est point chimerique; elle a un fondement réel. C'est dans nous mêmes que nous puisons les idées d'intelligence, d'action, qui ne sont point des idées chimeriques.

3°. En laissant à part que la supposition que tout soit fait pour l'homme n'est pas si déraisonnable, comme nous l'avons vû dans le Chapitre précédent, il est faux, que cet ordre ne nous paroisse excellent, que dans ce qui nous est favorable, & utile. Nous

ne reconnoiſſons pas moins d'induſtrie dans la ſtructure du corps humain, parceque par la maniere dont ce corps eſt conſtruit, il doit être ſujet à ſouffrir, & il ne peut pas durer toujours : nous ne connoiſſons pas moins d'induſtrie dans la conformation des plantes, & des animaux nuiſibles; les phénomènes les plus effrayans, les plus funeſtes même ne nous frappent pas moins par le jeu par le quel ils ſont opérés, quand nous parvenons à en découvrir la cauſe, que les autres merveilles de la nature.

Conclure qu'il n'y a point d'ordre ni de deſſein dans l'univers, parce qu'il y a des êtres qui périſſent continuéllement, & que l'univers même ſera détruit, c'eſt pouſſer le déraiſonnement auſſi loin que poſſible. Si un ouvrier étoit aſſez habile non ſeulement pour faire une montre; mais pour y cacher à deſſein un reſſort, qui au bout d'un certain tems la réduiroit

en poudre, s'en ſuivroit-il que dans la conſtruction de la montre il n'y a ni deſſein ni induſtrie ? Tout ce qui s'en ſuivroit, ſeroit que l'horloger l'a formée pour ne durer qu'un tems déterminé. De quel droit prétendroit-on qu'une cauſe intelligente ne doit produire que des êtres indéſtructibles & éternels ?

Auſſi c'eſt une autre extravagance d'avancer qu'il ne peut y avoir de l'ordre dans un univers, où tout *eſt néceſſaire*, tout découle néceſſairement de l'éſſence des choſes, & des *Loix générales*. Quand même tout ſeroit néceſſaire dans la nature, ce qui eſt faux, en parlant d'une neceſſité abſolûe & à la rigueur du terme, il en ſuivroit ſeulement qu'il a été néceſſaire, que l'être intelligent qui a créé l'univers lui donnât ce même ordre merveilleux que nous y voyons : il ne s'en ſuivroit nullement qu'il n'y ait ni un deſſein, ni un ordre réel.

Les

Les révolutions des planétes qui ſont néceſſaires d'une néceſſité abſolûe ſelon nos Philoſophes , & ſelon les autres d'une néceſſité de conſéquence, ne ſont pas moins réglées & periodiques; donc la néceſſité n'exclût point l'ordre. Il y a plus; cette néceſſité même le ſuppoſe. Tout eſt néceſſaire, diſent-ils, parceque tout découle de l'eſſence des choſes, & des Loix générales. Or où il y a des loix, il y a de l'ordre : des loix ſans ordre ſont une contradiction. Ainſi nos Philoſophes ſont forcés d'admettre l'ordre dans cela même, dont ils ſe ſervent comme de preuve pour le rejetter. (2)

Si ſelon les Matérialiſtes il n'y a point d'ordre dans l'univers, parceque tout y eſt néceſſaire, il n'y aura pour la même raiſon point de déſordre. L'idée de l'un ſuppoſe l'idée de l'autre, & ſi la néceſſité ſuppoſée n'empêche point qu'il y ait du déſordre, elle n'empêchera pas non plus qu'il y ait

un

un ordre réel. Ce n'eſt donc que par une autre contradiction la plus manifeſte que pour prouver que le monde n'eſt point l'ouvrage d'un être intelligent, ils étalent les déſordres qui arrivent dans l'univers, les eruptions des volcans, les inondations des fleuves, les tremblemens de terre, les orages, les vents, les tempêtes, les maladies les peſtes, la mort. Ainſi la réponſe à cette objection, dont on parlera ailleurs, nous eſt fournie d'avance par eux mêmes. Tous ces déſordres n'étant qu'une ſuite des loix néceſſaires de la nature, ne ſont qu'apparens, & par conſéquent il rentrent dans l'ordre & dans le plan général.

Les Matérialiſtes eux mêmes ſe ſervent de cette raiſon pour en diſculper la natnre, & pour étouffer nos plaintes. Plaiſans Philoſophes qui pendant qu'ils oſent blaſphêmer contre Dieu, dans la ſuppoſition que le monde ſoit ſon ouvrage, ne nous permettent

pas

pas même de nous plaindre, dans la ſuppoſition qu'il ne ſoit que l'ouvrage du concours fortuit des atômes, dans la crainte ſans doute de faire du tort à la matiere brute.

Du moins, dira-t-on, ſi l'ordre de l'univers prouve que ſon auteur eſt un être intelligent, les déſordres prouvent de même qu'il ne l'eſt point: l'on donc eſt quitte de part & d'autre pour les preuves. Réponſe: l'ordre ne peut venir que de l'intelligence & les déſordres peuvent avoir d'autres cauſes, comme par éxemple la volonté du créateur: ainſi de l'ordre de l'univers on conclut que ſon auteur eſt néceſſairement intelligent; on ne ſauroit conclure le contraire du déſordre. Ce que l'on tire de ces déſordres contre la providence trouvera ſa place dans un Chapitre à part. Cette intelligence du créateur doit même nous paroitre d'autant plus admirable, que non ſeulement ces déſordres particuliers n'ont jamais en-

encore pû altérer la marche constante de l' univers, mais au contraire ils servent à la maintenir. Savoir faire servir les êtres qui périssent à la conservation des autres, en tirer de nouveaux du sein même de la déstruction, faire naitre l'harmonie du tout de la discorde & de la guerre des élémens, ramener les désordres particuliers au plan général ; quelle intelligence! quelle sagesse!

Pour ce qui est des monstres, ils ne sont, dit le même auteur du systhême de la nature, que des *combibinaisons avec les quelles nos yeux ne sont point familiarisés*; mais ces combinaisons n'en sont pas moins un suite des loix générales, qui doivent nécessairement les produire dans certaines circonstances déterminées: ainsi à proprement parler, dans leur production il n'y a point de violation de régles: ils appartiennent à l'ordre, & entrent dans le plan général. L'on n'en sau-

roit

roit donc rien conclure contre l'intelligence du créateur. Lorsqu'un corps qui se meut, en rencontrant un obstacle à droite change sa ligne de direction, en continuant son mouvement à gauche, il n'y a point de violation des loix du mouvement. Ces mêmes loix qui portent, que tout corps en mouvement doit se mouvoir en ligne droite s'il n'y a point d'obstacle, dans le cas qu'il y ait un obstacle le forcent à changer de direction. Aussi il y a des Philosophes qui prétendent qu'un systhême physique, où les monstruosités seroient impossibles, renverseroit l'état actuel de la nature, & les loix établies pour la productions des êtres, & la conservation des espèces, (3)

La raison pour la quelle on regarde ces combinaisons comme des monstres, c'est parceque l'on y voit une difformité, un écart du modéle tracé aux autres productions de la même espèce; on reconnoit donc dans ce mo-

de-

déle un ordre & un dessein. S'il n'y avoit pas un ordre, & un dessein dans le modéle, comment en connoitrions-nous les écarts? Point de monstres, où il n'y a point de figures déterminées & dessinées sur un modéle. Aussi dans ces monstres mêmes on voit toujours des traces sensibles de ce modéle de l'espêce. On peut les regarder comme des morceaux d'une architecture admirable qui ne sont pas achevés, ou comme des morceaux d'ordres différens d'architecture combinés ensemble, qui ne supposent pas moins un architecte.

D'abord que l'on a dit que les monstres sont une suite des loix générales, demander pourquoi Dieu ne les empêche point, c'est demander pourquoi Dieu n'empêche point la nature d'agir selon les loix, qu'il a établies. Aussi cette demande n'appartient pas à la question présente de l'ordre de l'univers. (4)

L'auteur *du systhême de la nature* après avoir fait tous ses efforts pour prouver qu'il *n'y a point d'ordre, ni de désordre dans l'univers, qu'il n'y a point de but dans la nature, que la nature n'agit point à dessein: que les causes finales sont une chimere*, reconnoit expressément les causes finales, & la force de l'argument qu'elles fournissent en faveur de l'éxistence de Dieu, en avouant que dans la supposition *d'un Dieu unique, auteur de toutes choses, on ne peut se dispenser de lui attribuer une bonté, une sagesse, un pouvoir sans limites, d'après ses bienfaits d'après l'ordre que l'on croit voir régner dans le monde, d'après les effets merveilleux qu'il y opére.* L'auteur convient donc qu'il y a un ordre dans l'univers, qu'on ne pourroit se dispenser d'attribuer cet ordre à l'intelligence, & à la sagesse de son auteur, dans la supposition que l'univers n'éxiste pas nécessairement. Or l'on ne voit

pas

pas comment cet ordre s'evanouit dans la ſuppoſition contraire : s'il y a de l'ordre dans une ſuppoſition, il doit y en avoir également dans l'autre, car les différéntes ſuppoſitions ne ſauroient rien changer à la nature des choſes. Toute la différence feroit, que dans la ſuppoſition qu'il n'y ait point de Dieu, on devroit attribuer cet ordre au haſard, ce qui eſt l'autre extravagance dont on va parler dans le Chapitre ſuivant. (5)



NOTES.

(1) *Systh. de la nat. part.* 2. c. 4.

(2) On a dit qu'il eſt faux que tout ſoit *néceſſaire* dans la nature en parlant *à la rigueur du terme*, parceque ce mot néceſſaire eſt équivoque, & a beſoin d'explication. Une choſe eſt neceſſaire à la rigueur du terme, lorsque ſon contraire renferme une contradiction. Cette néceſſité ne dépend d'aucune ſuppoſition, & pour cela on l'appelle abſolue. C'eſt dans ce ſens qu'il eſt néceſſaire que Dieu éxiſte; mais ce n'eſt pas dans ce ſens qu'il eſt néceſſaire que la matiere éxiſte, ou que le monde ſoit tel qu'il eſt. Il n'y auroit nulle contradiction dans ce que la matiere n'éxiſtât point, ou qu'il y eût un tout autre arrangement dans l'univers, d'autres proprietés des corps, d'autres loix du mouvement : ainſi la matiere, auſſi bien que cet arrangement, ces proprietés, ces loix, n'éxiſtent que parceque Dieu l'a voulû. Il n'eſt donc pas néceſſaire que la matiere éxiſte, que les planétes tour-

nent

nent autour du ſoleil, que les corps tendent vers un centre, que le feu brule &c. hors que dans la ſuppoſition que Dieu ait créé la matiere, qu'il ait donné cet arrangement aux planètes, ces proprietés aux corps, qu'il ait établi ces loix du mouvement &c. Or cette néceſſité, ne découlant que de la libre volonté du créateur, n'eſt que conſéquente, & n'ôte point la contingence des choſes. Les matérialiſtes confondent ces deux ſortes de néceſſité pour tromper les lecteurs, & tous leurs argumens fondés ſur cette équivoque ne ſont qne des ſophiſmes. La néceſſité dont ils parlent & qu'on leur accorde, n'eſt que *conſéqueute*, & ils raiſonnent comme ſi elle étoit *abſolue*, ce qu'on leur nie, & qu'ils ne prouveront jamais. Comment prouveroient-ils qu'il y auroit de la contradiction, en ce qu'il y eût une planéte de plus ou de moins, que le ſoleil tournât à l'entour de la terre, & non pas la terre à l'entour du ſoleil, qu'un corps montât au lieu de deſcendre &c.

Auſſi ces mêmes Philoſophes décelent leur mauvaiſe foi par leurs contradictions. L'auteur *du ſyſthême de la nature* avoue

que les formes de la matiere ſont *contingentes*, & après avoir avancé cent fois que *tout eſt néceſſaire*, il enſeigne, que *des ſoleils s' éteignent & s' encroutent, des planétes périſſent, & ſe diſperſent dans les plaines des airs, d' autres ſoleils s' allument, de nouvelles planétes ſe forment pour faire leurs révolutions, & pour décrire de nouvelles routes : que la matiere par ſes combinaiſons enfante des ſoleils, qui vont ſe placer au centre d' autant de ſyſthêmes &c.* Les autres ſottiſes que renferme ce galimathias ont été rélevées par l' auteur des Obſervations ſur ce livre autant mépriſable qu' impie : nous nous contentons d' en avoir rélevé la contradiction. *Syſth. de la nat. part.* I. *c.* 6. *Obſerv. ſur le livre c.* 13.

Pendant que ces Philoſophes ſe tuent à nous perſuader que *tout eſt néceſſaire*, c' eſt quelque choſe de plaiſant d' en entendre d' autres qui bien loin d' admettre la moindre néceſſité dans l' état préſent des coſes, prétendent qu' il n' y a pas même de la certitude, qu' il n' y a tout au plus que de la probabilité. Quoique jusqu' à préſent nous ayons toujours vû qu' une pierre tombe d' abord qu' elle n' eſt pas ſoutenûe, qu' un globe en frap-

pant

pant contre un autre globe lui communique ſon mouvement &c. il n'y a, diſent-ils, aucune raiſon d'où l'on puiſſe conclure qu'il arrivera toujours de même: nous ne ſavons ſi du pain ſemblable à celui qui nous nourriſſoit autres fois nous nourrira encore aujourdhui, ſi le ſoleil qui eſt tombé ce ſoir, ſe levera encore demain à l'ordinaire &c. Hum. *Oeuvr. Philoſoph. tom. 2. Penſ. Philoſoph. De l'eſprit. tom. 1. Diction. Philoſoph. art. certitude.*

Ce qu'il y a encore de plus ſingulier c'eſt que l'auteur *du ſyſthême de la nature* appuye lui même cette doctrine, en obſervant que l'expérience peut bien nous apprendre ce qui eſt, mais non pas ce qui a été, ni ce qui ſera, ni ce qui peut être. C'eſt bien là vouloir porter la contradiction auſſi loin que poſſible. *Syſth. de la nat. part. 1. c. 6.*

Si tous ces Philoſophes s'en tenoient à la notion des deux ſortes de néceſſité dont nous avons parlé, ils éviteroient tout cet embarras, & toutes ces contradictions. Il eſt vrai qu'alors ils ne pourroient plus ſe fonder ſur la néceſſité des choſes pour prouver que le monde n'eſt pas l'ouvrage d'un être intelligent.

Mais en attendant qu'ils s'accordent enſemble, il nous ſera permis de nous en tenir à cette notiou reçûe par tous les Philoſophes de bon ſens.

(3) V. Stengel. *de Monſtris*, Schott. *Phyſic. cur. tom. 1. part. 2. l. 5.* Bonnet. *Contemplat. de la nat. tom. 2.*

(4) Il ne manque pas d'auteurs qui ſoupçonnent que les monſtres, au moins ceux de l'eſpèce humaine, ſoient une ſuite de quelque trouble étranger poſtérieur à la création : d'autres prétendent que l'attention, & les ſoins de l'homme peuvent prévenir la plus part des monſtruoſités de ſon eſpèce. V. Derham *Theolog. Phyſiq.* Des Eſſarts. *Traité de l'educ. corp. des enfans.*

(5) Si jamais cet auteur a entaſſé des contradictions les plus formelles, c'eſt ſur le ſujet préſent des cauſes finales. *L'ordre & le déſordre*, dit-il, part. 1 c. 5. *n'éxiſtent point dans la nature :* ibid. *la vue des mouvemens périodiques & & réglés qui ſe paſſent dans l'univers fit naitre dans l'eſprit de l'homme l'idée de l'ordre.* ibid. *en effet nous voyons des déſordres dans ce monde.*

Part.

Part. 2. c. *6. la nature est effectivement depourvûe de projets & d'intelligence.* ibid. c. 5. *nous ne pouvons douter que la nature ne soit très industrieuse*: ibid. c. 3. *la nature n'est point aveugle.*

Part. 1. c. 5. part. 2. c. 6. *Le tout ne peut avoir de but*: part. 1. c. 4. *la conservation du tout est le but commun vers le quel toutes les facultés des êtres semblent continuellement dirigées*: ibid. *la conservation est le bût vers le quel nous la voyons* (la nature) *tendre sans cesse, qu'elle suit sans interruption, par la déstruction & la réproduction de tous les êtres ... forcés de subir ses loix, & de concourir au maintien du grand tout*: part. 2. c. 5. *La nature n'agit point au hazard.*

Que le lecteur ne soit point surpris de ces contradictions. On ne sauroit les éviter toutes les fois que l'on veut renverser les idées naturelles, en allant contre les notions primitives & communes à tous les hommes. Le Philosophe ne sauroit être toujours sur ses gardes, pour empêcher que l'homme ne parle, & lorsque l'homme parle, il doit être en contradiction avec le Philosophe. L'idée, & la notion de l'ordre sont

de ce nombre : on a beau chercher à les ſupprimer, ou à les confondre, elles s'echappent malgré nous, & l' on ne ſauroit s' éxprimer que d' après elles. On a vu à la fin de ce Chapitre que l'auteur eſt forcé de ſuppoſer l' ordre, lors même qu' il le nie,



CHA-



CHAPITRE V.

Du Hasard.

Un ordre qui est l'effet du hasard est quelque chose de si répugnant, que les Matérialistes modernes n'osent pas le dire ouvertement, comme faisoient les Epicuriens qui en cela du moins étoient de bonne foi. S'ils étoient trompés, ils ne cherchoient point à tromper les autres; il avouoient sans détour que le monde a été formé par le concours fortuit des atômes; mais les Matérialistes modernes s'en defendent: ils prètendent, qu'on les calomnie, en les accusant d'attribuer quelque chose au hasard, & pour cela ils tâchent d'en confondre l'idée, & la notion.

Le hasard est *une cause aveugle, & sans connoissance.* C'est l'idée qu en ont eû tous les Philosophes, qu'en ont tous les hommes: on dit que quelque chose est arrivée par hasard, toutes les fois qu'elle est arrivée, sans que l'on en ait eû le dessein, ni choisi les moyens. Aussi tout homme qui attribue quelque chose au hasard l'attribue à une cause aveugle, & sans connoissance. Or une cause aveugle & sans connoissance n'est pas moins une cause: donc le hasard n'est pas rien comme ces Philosophes le prétendent, ni un mot vuide de sens. Ainsi dire que tout a sa cause, c'est dire ce que tout le monde sait, & que personne ne nie, ce n'est pas exclure le hasard, tandisque cette cause est supposée être aveugle & sans connoissance.

Aussi il est faux que par hasard l'on n'entende qu'une cause que nous ne connoissons pas, & par conséquent que ce mot ne marque que l'ignorance

ce

ce de ceux qui le prononcent. Nous ne connoiſſons pas la cauſe de la gravité, de l'attraction &c. & cependant nous ne diſons pas que ces effèts viennent du haſard.

On n'exclut point le haſard, en diſant que cette cauſe eſt néceſſaire. Le haſard eſt l'oppoſé de *l'intelligence*, & non pas de *la néceſſité*. Ce n'eſt donc qu'un ſophiſme ridicule de dire que les phénomènes de la nature n'arrivent point au haſard, parce qu'ils arrivent néceſſairement, qu'ils ne viennent pas d'une cauſe aveugle, parcequ'ils viennent d'une cauſe néceſſaire. C'eſt dans cela que conſiſte la répugnance d'un ſyſthême, dans le quel on ſuppoſe qu'un effet *ordonné*, c'eſt-à-dire un effèt dont l'idée renferme celle *d'intelligence*, eſt l'effet d'une cauſe aveugle qui l'exclut. Dire que l'univers peut être une production du haſard, c'eſt autant que dire qu'un poëme, tel que l'Iliade d'Homére peut être formé par des

ca-

caracteres d'imprmierie jettés au hasard, ou que l'on peut faire un discours avec les pieds. (2)

C'est en vain que l'on cherche à trouver la cause de l'arrangement actuel de l'univers dans des infinités de coups répétés de toute l'éternité, & que l'on s'enveloppe dans le jargon obscur *de chances, d'analyses des sorts de probabilités infinies, de compensations par des compensations, de tentatives de millions de milliards de millions de fois réitérées*, pour en imposer aux ignorans. En laissant à part qu'une durée infinie actuellement écoulée renferme une contradiction ; si dans tous ces coups répétés de toute éternité il n'y a point d'intelligence, il n'en résultera jamais un effet qui suppose de l'intelligence : le contraire seroit une contradiction. (3)

Dire que la combinaison d'où résulte l'ordre présent de l'univers est dans le nombre des combinaisons possibles,

bles, ce n'eſt pas ôter la répugnance qu'il y a, qu'elle ſoit produite par une cauſe aveugle, ou par le haſard. Cette combinaiſon eſt poſſible ſans doute: ſi elle ne l'étoit point, nulle cauſe quoiqu'intelligente n'auroit jamais pû la produire; mais il faut diſtinguer deux ſortes de poſſibilités. L'une eſt *intrinſeque*, & réſulte de ce qu'il n'y a point de contradiction qu'une choſe éxiſte; mais cela ne ſuffit point pour qu'elle éxiſte; il lui faut de plus la poſſibilité *extrinſeque*, c'eſt-à-dire qu'il y ait une cauſe qui lui donne l'éxiſtence dont elle eſt capable par la poſſibilité intrinſeque. Or ſi tout effet irrégulier & déſordonné peut être l'effet d'une cauſe aveugle & ſans connoiſſance, il n'en eſt pas de même d'un effet régulier & ordonné. Tout effet de cette nature ne ſauroit être produit que par une cauſe intelligente, & par conſéquent ſans un principe intelligent il lui manque la poſſibilité extrinſeque,

ſans

ſans la quelle la poſſibilité intrinſeque ne lui ſert à rien pour le faire éxiſter. Il ne répugne pas qu'il éxiſte : il repugne qu'il éxiſte par l'action d'une cauſe non intelligente. Ce n'eſt donc qu'en pure perte que nos Philoſophes s'épuiſent en calculs, pour montrer que la combinaiſon actuelle de l'univers n'a pas contre elle plus de combinaiſons diverſes poſſibles, que toute autre combinaiſon irréguliere, & déſordonnée, que l'on accorde pouvoir être l'effet du haſard. La répugnance ne vient point du nombre plus ou moins grand des combinaiſons diverſes poſſibles; mais elle eſt fondée ſur la nature de toute combinaiſon réguliere, qui renfermant un choix, un deſſein, ne peut être l'effêt d'une cauſe non intelligente.

Après cela il ne s'agit pas ſeulement de rendre raiſon de l'ordre préſent de l'univers, il faut de plus rendre raiſon de la durée conſtante de ce mê-

même ordre. C'est ici que paroit plus que jamais l'insuffisance du hasard. Il y a plus; le hasard même s'oppose à cette durée. Une combinaison à peine éclose devroit disparoitre à l'instant pour céder sa place à une autre, & ce même mouvemént pérpetuel & fortuit des atômes qui l'auroit produite, devroit la détruire le moment d'après: ainsi après avoir réussi avec toutes ces infinités d'infinités de tentatives à fabriquer un monde, on auroit à la fin perdû tous les frais,

En accordant même à l'auteur du *systhême de la nature* que la nature par les combinaisons diverses qui se font chaque instant, est peut-être *occupée à produire des êtres nouveaux à l'insçu de ses observateurs, & rassemble dans son laboratoire immense les élémens propres à faire éclorre des générations qui n'auront rien de commun avec celles d'aprèsent, que d'autres soleils s'allument &c.* ce que personne ne

 croi-

croira, il y a déjà ſix mille ans que cette occupation de la nature n'a encore abouti à rien, que rien de nouveau n'eſt encore ſorti de ce laboratoire, & que le monde continue d'être tel qu'il a été.

Dire que l'ordre préſent de l'univers dure, parceque les atômes ſe ſont enfin placés ſelon les régles de l'équilibre, par les loix du quel cet ordre doit néceſſairement ſubſiſter, c'eſt avancer une contradiction. Point de régles, ni de loix, où il n'y a point d'intelligence, qui les ait établies. Après cela comment l'auteur, qu'on vient de citer, accordera-t-il cette néceſſité que les choſes demeurent comme elles ſont avec cette occupation continuelle de la nature à produire des êtres nouveaux, à faire éclorre des génerations qui n'auront rien de commun avec celles d'à prèſent &c.

On laiſſe à part, que dans la ſuppoſition de ces infinités d'infinités, de ten-

tentatives per les quelles le hasard se seroit essayé, pendant une éternité, à construire le monde présent, il auroit dû y avoir pendant une infinité de siècles de nès sans visage, des yeux sans tête, des êtres moitié pierre, moitié animaux &c. Ce sont là des choses qu' on ne sauroit s'imaginer que dans le délire de la fiévre.

S' arrêter à répondre à l' objection puérile tirée des plantes formées de givre par la fumée, & par les vapeurs figés sur les vitres des fenêtres, des figures régulieres de plantes, de paysages, d' animaux, de maisons &c que l' on trouve dessinées sur des pierres, & des cailloux, ce seroit supposer des lecteurs trop peu instruits. On sait que toute exhalaison se partage en rameaux multipliés en raison directe de leur distance du foyer, ce qui lui donneroit la figure d' un arbre, si elle étoit subsistante, & visible dans toutes ses parties, & par conséquent ces plantes ne

ſont qu'une ſuite des proprietés de la matiere, & des loix générales du mouvement. Auſſi aucune de ces figures, que l'on regarde comme des jeux de la nature, ne s'étend au de là de la ſuperficie, ou de la repreſentation du dehors des choſes, il n'y en a même aucune ſans défaut, & qui ne repreſente que très imparfaitement des etres réels, Notre imagination a en cela beaucoup de part: de cent perſonnes qui prennent plaiſir à examiner ces jeux de la nature, celui qui y découvre plus de beautés, & de perfections, eſt toujours le poſſeſſeur. Parceque dans des amas de lignes fortuites on voit des reſſemblances avec des plans de villes, avec des maiſons &c. dira-t-on que le haſard a bati les villes &c. Auſſi la plus part de ces figures ſont l'ouvrage de quelque moule, qui a imprimé ſes traits, & exercé l'activité de ſes ſels ſur une matiere d'abord molle,

&

& durcie ensuite par l'air, les eaux, le soleil, ou les feux souterrains. (4)

NOTES.

(1) Selon Ciceron. *L. 2. de Divin.* rien n'est si contraire à l'intelligence que la fortune, ou le hasard. Dans le style de cet orateur agir *témérairement, au hasard, sans dessein, sans intention, sans réflexion c'est la même chose.* Id. *de Offic. l.* 1.

Plutarc. *de fato. Definitur fortuna causa per accidens eorum quae sine proposito in iis fiunt quae consilio aguntur.*

Selon l'idée de tous les hommes les jeux de hasard sont ceux où l'adresse n'entre pour rien, & ne peut diriger les événemens. On dit qu'un voyageur est arrivé par hasard à son gite, lorsqu'il y est parvenû sans connoitre le chemin : s'il l'à connû on ne dira plus qu'il y est arrivé par hasard.

L'auteur du *systhême de la nature* qui ne pouvoit pas s'empêcher de parler quelque fois comme parlent tous les

hommes dit lui même que *ſans raiſon nous ne ſommes que des aveugles qui ſe conduiſent au haſard. Syſth &c. part.* 2. c. 10.

La contradiction dans la quelle il tombe à ce ſujet eſt remarquable. *Seroit-on*, dit-il, *bien étonné, s' il y avoit dans un cornet cent mille dés, d en voir ſortir cent mille ſix de ſuite? Oui ſans doute, dira-t-on, mais ſi ces dés étoient tous pipés, on ceſſeroit d' en être ſurpris. Eh bien! Les molecules de la matiere peuvent ètre comparées à des dés pipés.* Plaiſant Philoſophe qui apporte pour éxemple de coups fortuits des coups amenés par le moyen de *dés pipés*, c' eſt-à-dire de dés conſtruits à deſſein pour amener toujours rafle de ſix. *Syſt de la nat, part.* 2. *c.* 10. *not.* 40.

Cet auteur répete la même contradiction, lorsque pour éviter l' abſurdité qu' il y a de ſon aveu même à prétendre que l' Iliade a pû être formée par des lettres jetées au haſard il dit que pour produire le poëme de l' *Iliade* il falloit une tête *organiſée*, comme celle d' Homére, qu' un *cerveau modifié d' une certaine maniere*, eſt la ſeule *matrice* dans la quelle un poëme peut être concû & développé. Or qu' eſt ce qu' une tête

organisée, un *cerveau modifié d'une certaine maniere*, qui le rend propre à être la matrice, où un poëme peut être conçu & développé qu'un ouvrage où il y a de l'intelligence & du dessein? Ces têtes des Poëtes organisées, ces cerveaux modifiés d'une certaine maniere valent bien les dés pipés *Systh. de la nat. part.* 2. *c.* 5.

(3) La production d'un poëme, tel que l'*Enéide* par des jets fortuits des caracteres d'imprimerie, qui a parû si absurde même à l'auteur du *systhême de la nature*, qu'il n'a osé la soutenir, qu'à l'aide des dés *pipés* ou des *têtes organisées*, n'a pas parû telle à l'auteur des *Vues Philosophiques* : qui a même entrepris d'en démontrer la possibilité dans les régles, par des calculs. On ne sauroit avancer avec plus de suffisance une plus grande pauvreté.

Deux caracteres d'imprimerie A. R. ne peuvent, dit-il, *se combiner que de ces deux facons A. R. R. A. donc je puis parier sans désavantage un contre un, que jetés au basard ils donneront la syllabe A. R. qui est la premiere de l'Enéide. Si je veux me procurer une très grande probabilité d'obtenir cette syllabe A R. je n'ai qu'à demander*

que la tentative soit répétée un million de fois. Je pourrai gager que le hasard me donnera pour le moins une fois la syllabe A R, car s'il n'est pas absolument impossible, ce seroit grande merveille que la syllabe R A revient un million de fois tout de suite. D'abord c'est bien mal débuter pour une démonstration. Il ne s'agit encore que de la premiere syllabe de l'Enéide, & l'auteur avoue qu'il n'est pas absolument impossible qu'elle manquât un million de fois tout de suite. La belle démonstration d'une chose dont on avoue que le contraire est possible!

Prenons maintenant, poursuit-il, *les quattre premieres lettres, qui forment le mot A R M A. Elles ont vingt quatre combinaisons différentes: il y a donc vingt quattre à parier contre un, que je n'obtiendrai pas la combinaison A R M A; mais en vingt trois réprises le pari devient égal & si on m'accorde un million de fois vingt trois réprises, je puis obtenir du hasard du moins une fois la combinaison A R M A.*

Prenons ensuite les douze ARMA VIRUMQUE: elles peuvent se combiner de cent vingt millions de manieres différentes. Il y a donc à parier cent vingt millions contre un, que le hasard ne fera point sortir

dans

dans l'ordre ARMA VIRUMQUE, mais en cent vingt millions de réprises l'égalité du pari revient, & dans un million de fois cent vingt millions de réprises je parie d'obtenir ce qui paroissoit d'abord chimerique.

S'il s'agit après cela du vers entier, s'il s'agit de même de tout le poëme, la probabilité que le hasard ne la fera point sortir est immense: mais enfin c'est un nombre fini. Si l'on fait cent mille millions de millions de fois la tentative, le prodige ne seroit point que le hasard rencontrât l'Enéide: il seroit qu'il ne la rencontrât pas. Si donc il y avoit une infinité de caracteres d'imprimerie, jetés de toute éternité, il y auroit une probabilité infinie, c'est-à-dire une certitude entiere, que le hasard en auroit fait sortir l'Enéide. On doute avec raison que le hasard rencontre assez juste, pour faire un seul vers, s'il s'agit d'un seul coup; mais s'il s'agit d'une infinité de coups, on a tort, & on vous parle d'une infinité, & même d'une infinité d'infinités de coups, qui se répétent depuis toute l'éternité dans l'immensité. Premontv. *Vues Philos. tom.* 2.

Après tous ces calculs qu'on est encore loin du compte! Si ces caracteres d'imprimerie sont gravés sur des cubes, il faut supposer qu'ils soient imprimés

ſur les ſix faces de chaque cube; autrement au lieu de la lettre, ils pourroient preſenter un des cinq côtés blancs, ce qui augmenteroit incroiablement le nombre des combinaiſons.

Que ſeroit-ce, ſi ces caracteres étoient gravés ſur des corps irréguliers qui au lieu de cinq, puſſent preſenter huit, ou trente un côtes blancs? C'eſt encore un autre calcul qu'il faut ajouter au précédent: après cela chaque lettre peut tomber renverſée de haut en bas, ou de bas en haut, couchée de droite à gauche, ou de gauche à droite: autres combinaiſons à calculer. Auſſi ces infinités n'y ſupplćent point: elles ne ſont que verbiage, ou elles renferment une abſurdité.

Il faut après cela ſuppoſer non ſeulement que ces caracteres ſoient gravés ſur toutes les ſix faces des cubes, qu'ils tombent ſans être renverſés de bas en haut, ni être couchés de droite à gauche; mais qu'ils ſe raſſemblent dans un eſpace déterminé; car s'ils étoient jetés par un coup de vent dans une campagne à perte de vue, loin de les trouver arrangés, on n'en trouveroit pas un demi-quart, qu'ils reçoivent tous à

peu

peu près une quantite égale de mouvement, pour n'être pas emportés à une lieue les uns des autres: qu'ils se rangent tous en ligne droite & horisontale, au lieu de se ranger en triangle, en cercle, en quarré. qu'ils tombent sur une superficie platte, pour pouvoir garder leur place. Une démonstration qui a besoin de tant de suppositions ne paroit pas être des plus convaincantes.

L'auteur tâche de remédier à ces inconveniens, auxquels il sent très bien que le hasard ne seroit pas capable de pourvoir, en renfermant tous les caracteres dans une boîte, & en les faisant sortir par une fente, qui n'en peut admettre qu'un seul à la fois, & les laisse tomber doucement l'un après l'autre dans la position qui lui convient; mais cela n'est pas démontrer que des caracteres d'imprimerie jetés au hasard peuvent former le poëme de l'*Enéide*; c'est ce jouer du lecteur. Des caracteres enfermés dans une boîte, qui en sortent par une fente, qu'on y a menagé à dessein, sont-ce des caracteres jetés au hasard? Le hasard a donc besoin d'une boîte avec une fente. Aussi l'on demandera à l'auteur qui est-ce qui les

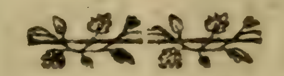
a enfermés dans la boîte, qui est-ce qui a construit la boîte même, & y a menagé une fente si á propos? Seroit-ce donc aussi le hasard? Cette boîte & certe fente ressemblent fort à la *tête organisée* & aux *dés pipés* de l' auteur du *systhême de la nature*. On demandera aprés cela, on auroit dû même le demander avant tout, qui est-ce qui a formé les lettres, ou les caracteres, qui étant des *signes déstinés à peindre* des idées, selon la définition de l' auteur même du *systhême de la nature*, supposent manifestement une intelligence, un dessein, & ont toujours été regardés comme un des chefs d' oeuvre de l' esprit humain? Ce sera le même hasard sans doute.

Si l' auteur s' étoit fait cette demande à lui même avant d' entreprendre sa démonstration prétendue, il se seroit épargné la peine de dire bien des sottises & des absurdités. Il paroit cependant qu' il se l' est faite, puisqu' il confesse *que ce n' est là qu' une supposition gratuite qui n' a pas de réalité*. Pour ne donner qu' une démonstration fondée sur une *supposition gratuite*, il valoit bien la peine de se donner la torture par tant de calculs.

Mais

Mais *a quoi tient-il*, dit-il encore, *que cette ſuppoſition ne ſoit réelle*? Réponſe: à l'impoſſibilité, & à la repugnance qu'il y a, qu'un tout où il y a un deſſein, un choix, une diſpoſition réguliere, & induſtrieuſe, ſoit l'effet d'une cauſe aveugle & ſans connoiſſance.

(4) *Ita ne vero quidquam poteſt caſu eſſe factum, quod omnes habet in ſe numeros veritatis? . . . Aſperſa temere pigmenta in tabula oris lineamenta efficere poſſunt. Num etiam Veneris Coae pulchritudinem effici poſſe aſperſione fortuita putas? Sus roſtro ſi humi* A *litteram impreſſerit, num propterea ſuſpicari poteris Andromacham Ennii ab eo poſſe deſcribi? Fingebat Carneades in Chiorum lapidicinis, ſaxo diffiſſo, caput extitiſſe Paniſci: credo aliquam non diſſimilem figuram, ſed certe non talem, ut eam factam a Scopa diceres. Sic enim ſe profecto res habet, ut nunquam perfecte veritatem caſus imitetur*, Cic. *de Divin. lib.* I. V. Kircher, *Mund, ſubterran, part,* 2.



CHA-

CHAPITRE VI.

De l'Ame, & de sa Spiritualité.

C'ést par la conſcience, c'eſt-à-dire, par une connoiſſance intime & expérimentale, que nous avons de ſes opérations, que nous ſommes aſſurés que nous avons une ame, c'eſt-à-dire qu'il y a en nous un principe qui ſent, qui penſe, qui veut &c. Si nous ne le voions ni ne le touchons point, nous ne voions, ni ne touchons pas non plus la matiere en elle même; nous n'en connoiſſons que les effets: la conſcience, que nos avons de l'exiſtence de notre ame, & d'une bien plus grande certitude. On ne ſauroit en douter ſans que ce doute même depoſâ- en ſa faveur, ce doute étant une pen-

penſée. C'eſt ce qui a fait dire à Deſcartes, à Loke, & à d'autres Philoſophes que nous ſommes bien plus certains de l'éxiſtence de l'ame, que de celle des corps. (1)

Ce principe n'éxiſte point de lui même, mais il eſt évidemment contingent. Ses penſées, & toutes ſes autres modifications ſont variables, & ſuccéſſives; nous ſentons les bornes de ſon activité: il a donc une cauſe de ſon éxiſtence. Or non ſeulement cette cauſe eſt néceſſairement un être éxiſtant de lui même, car autrement on tomberoit dans le progrès à l'infini; mais de plus un être diſtinct de la matiere. Ainſi en accordant même que la matiere ſoit improduite, on auroit dans notre ame une preuve invincible de l'éxiſtence de Dieu: l'homme n'a pas beſoin de ſortir de lui même, pour être aſſuré de cette vérité.

On a dit que la cauſe, dont notre ame tient ſon éxiſtence doit être néceſ-

ceſſairement un être diſtinct de la matiere, parceque l'ame elle même n'eſt pas matiere. Penſer, vouloir, ſentir même eſt agir : or toute matiere eſt inerte. C'eſt l'idée qu'en ont tous les hommes. Nous en avons parlé dans le Chapitre II.

A la faculté de penſer, de vouloir &c. ajoutez le pouvoir, qu'a l'ame de mouvoir la matiere, en remuant ſon corps, pouvoir dont tout le monde demeurera toujours perſuadé, d'une perſuaſion intime, malgré toutes les ſubtilités des Philoſophes. (2)

Nier que penſer, vouloir, ſentir, ſoit agir ; c'eſt aller contre le ſens intime. Si cela étoit, dit ce même Loke, que Voltaire, & d'autres Ecrivains ont voulu faire paſſer pour un grand fauteur du matérialiſme, nous n'aurions pas même l'idée d'*action*, car où l'aurions-nous puiſé ? Leibnitz nous dit la même choſe. (3)

On

On a dit que sentir même est agir, car la sensation ne renferme pas seulement le changement que les objets extérieurs causent dans l'ame, par le moyen des sens, ou la perception de ces mêmes objets; mais la conscience de ce même changement, ou de cette perception. Or toute connoissance importe une action.

Il ne sert donc à rien aux matérialistes de prétendre, après Loke, que toutes nos idées viennent des sens, que toutes les opérations de l'ame se réduisent à des sensations, que toutes ses facultés ont pour base le sentiment, pour en conclure que l'ame dans toutes ces opérations est purement passive, & que par conséquent elle n'est rien autre chose que matiere. Loke, & tant d'autres Philosophes respectables, qui ont été avec lui de la même opinion que les idées viennent des sens; n'en ont pas tiré cette conséquence. L'auteur du systhême de la nature leur

en ſait mauvais gré & il en infére qu' en matiere de Religion les plus grands hommes ne ſont ſouvent que des enfans. Mais ces Philoſophes raiſonnoient juſte, & n' abuſoient point des termes pour en impoſer aux lecteurs. (4)

Cet abus des termes eſt évident dans le raiſonnement que font les matérialiſtes pour prouver que l' ame eſt purement paſſive dans les ſenſations. Ils entendent par *ſenſation* non pas l' impreſſion que les objets ſenſibles font ſur l' ame par le moyen des ſens, conjoinctement à la conſcience de cette même perception, comme tout le monde l' entend; mais ils n' entendent que cette impreſſion toute ſeule, ou des ſimples ébranlements du cerveau. Tout le livre de *l' Eprit* qu' on a tant admiré n' eſt bâti que ſur cette équivoque.

Auſſi il eſt faux que toutes les idées viennent des ſens & que Loke ait

ait été de ce ſentiment. Ce Philoſophe en indique une autre ſource, qui eſt la réfléxion. C'eſt de cette ſource que viennent les idées d' unité, de nombre, de bien, de mal, de dépendance, de néceſſité, d'action, de ſubſtance, de mode &c. Toutes ces idées, & d'autres ſemblables, ne ſont tout au plus que poſtérieures, & conſéquentes à celles, qui nous viennent des ſens. Ce n'eſt que dans ce ſens qu'on peut dire qu'elles ſe réduiſent à la ſenſation & qu'elles ont pour baſe le ſentiment; mais ce qui vient après, n'eſt pas toujours l' effet de ce qui précéde. D'ailleurs les ſens ne ſauroient nous donner d' autre idée que celle de figure, de couleur, de ſon &c Perſonne avant l'auteur du livre de *l' Eſprit* ne s'étoit encore aviſé de réduire à l'aide de trois tableaux le jugement exprimé par cette propoſition, *la juſtice, qui par la mort d' un ſeul previent la mort de cinquante hommes, eſt dans*

un Roi, préférable à la bonté, à de ſimples ſenſations. On ne peut pas nier que l'invention ne ſoit ſinguliere: la folie de l'auteur ne l'eſt pas moins. (5)

En accordant même que l'ame ne ſoit que paſſive dans les ſenſations il ne s'enſuit point qu'elle le ſoit de même dans ſes autres opérations. Réfléchir ce n'eſt pas être ſimplement paſſif; mais c'eſt agir. Ajoutez l'exercice du pouvoir qu'a l'ame de ſe rappeller ſes idées, de les combiner, de les comparer enſemble, de juger de leur conformité, de leurs rapports, & ſur tout celui de la volonté. On défie tous les Philoſophes de trouver quelque choſe qui exprime plus une action, que vouloir.

Les matérialiſtes ſentent eux mêmes le beſoin d'un principe actif, pour expliquer toutes ces différentes opérations, & pour cela ils accordent à la matiere organiſée en cerveau le pou-

voir

voir de *se modifier elle même*, *de se donner des mouvements*, *de se replier sur elle même*. Le cerveau, dit l'auteur du *systhême de la nature*, est une *harpe qui se pince elle même*. Si cela est contredire ce qu'il enseigne ailleurs, que tout mouvement est *acquis*, qu'il ne peut y avoir dans la nature des mouvemens spontanés, n'importe. Il s'y trouve forcé: c'est le malheur du systhême. Aussi cette idée d'une harpe qui se *pince d'elle même*, est quelque chose de bien singulier, & de bien philosophique. (6)

En laissant à part ce qui regarde l'inertie de la matiere, & n'en considérant que l'étendue, la nature même des opérations de notre ame, montre qu'elles ne peuvent nullement convenir à la matiere. Penser, juger, vouloir &c. sont des opérations tout-à-fait simples, & indivisibles: jamais homme, hors du délire, n'a osé dire *la moitié*, *ou le quart de ma pensée*, *un*

morceau, ou une fraction de volonté, une aune, ou un pouce de mon jugement. Or tout être composé de parties, & étendu ne peut être le principe de ces opérations ; car comme chaque partie concoureroit pour sa part à l'effet total, cet effet total ne seroit qu' un résultat d' autant d'effets partiaux qu'il y a de parties, & par conséquent divisible. Aussi pour la même raison un tel être ne peut pas en être le sujet.

Le mouvement, qui est reçu dans un corps qui se meut, est divisible en autant de parties qu' il y en a dans le corps qui est en mouvement. Si une boule qui est en mouvement venoit se briser tout d'un coup, chaque partie dont elle est composée continueroit de se mouvoir avec la partie du mouvement, qui lui est échû. Peut-on imaginer rien de semblable pour la pensée ?

On à dit que jamais homme, s'il n'étoit en délire, n'a osé dire *la moi-*

tié,

tié, le quart d' une penſée, cet homme s'eſt cependant trouvé: il y en a eû même plus d'un qui ont entrepris de diſſéquer la penſée pour prouver qu' elle eſt diviſible. Ces hommes ſont Collins, Voltaire, l'Auteur *du ſyſthême de la nature*; il reſte ſeulement à ſavoir s'ils n' étoient point en délire.

Suppoſons, dit l'auteur du ſyſthême de la nature, *qu'une pêche ſe preſente a moi; mes yeux y apperçoivent d'abord la couleur, & la rondeur; en y portant la main j'y découvre molleſſe, fraicheur, peſanteur, ſi j'approche ce fruit à l'odorat, j'en eprouve l'odeur &c. en combinant enſemble toutes ces perceptions j'ai l'idée d'un tout que je nomme pêche.* Voila une penſée décompoſée, diſſéquée, anatomiſée. On demande ſeulement à l'anatomiſte ſi quand j'aperçois d'abord la ſeule couleur de la pêche, ce n'eſt pas déjà une penſée, & ſi quand je m'occupe

pe succeſſivement des ſes autres qualités, ce ne ſont pas d'autres penſées. C'eſt bien ſe moquer des lecteurs que de faire de pareils argumens. (7)

Il eſt vrai que je puis ſentir au même inſtant toutes ces qualités & avoir toutes ces penſées diverſes; mais cela même prouve évidemment que leur principe eſt indiviſible, & inétendu; car ce même *moi* qui aperçoit la couleur, & la rondeur, eſt celui qui ſent la molleſſe, & la fraicheur &c. Si ce principe étoit composé de parties, la partie *A*, par éxemple, qui apperçoit la couleur, n'étant pas la partie *B*, qui ſent la fraicheur, l'on ne pourroit pas dire *j'apperçois la couleur & je ſens la fraicheur &c.* le *moi* ne ſubſiſteroit plus. Ce *moi* eſt de l'avis même de Bayle, une objection invincible contre la matérialité de l'ame, & une demonſtration de ſa ſpiritualité, auſſi aſſurée que celles de Géomètrie. (8)

Si

Si un Théologien, pour prouver qu'une penſée peut être diviſée en parties, eût dit par malheur: *un homme vous demande que feriez vous, ſi vous étiez le maitre? Voila deux idées qui vous ſe preſentent l'une après l'autre: conduite à tenir, ſuppoſition que vous étes le maitre. Vous repondrez nous, que vous feriez du bien, & même à ceux qui vous ont offenſé. Voilà encore deux idées, dont l'une eſt indépendante de l'autre: faire du bien, & en faire à ſes ennemis. On a donc réellement des moitiés, des quarts de penſées*: ſi un Théologien, dis-je, eût fait cet argument, quel ſujet n'auroit-il pas donné à Voltaire de déployer ſon talent pour le ridicule? Cependant, qui le croiroit? C'eſt Voltaire lui même qui l'a fait. (9)

Faudra-t-il renvoyer tous ces Philoſophes à l'école, pour y apprendre que lors qu'on dit que l'ame a le pouvoir de compoſer ſes penſées, on

n'entend rien autre chose, si ce n'est que l'ame a le pouvoir de combiner ensemble plusieurs idées, qui ne cessent point pour cela d'être physiquement des idées distinctes, & ne font une pensée que dans notre façon de les considérer, ou comme l'on dit *dans le sens logique.* C'est dans ce même sens que toutes les fois que nous apercevons plusieurs choses ensemble dans le même objet, soit par une seule & même action, soit par autant de pensées distinctes que nous en avons en même tems, on nomme cela une *idée composée* par opposition aux idées qu'on nomme *simples*, parcequ'elles n'expriment leur objet que sous un seul concept, comme les idées d'unité, d'action de vérité, de bien, de mal &c. & toutes les idées abstraites & universelles. Ainsi nos Philosophes jusqu'à présent n'ont disséqué que des êtres logiques, au lieu de pensées. Cette mépri-

prise ne fait pas trop d'honneur à leur savoir.

Collins ne se méprend pas moins dans son opération. Il prétend démontrer que toute pensèe est divisible, parce qu'elle a un commencement, une durée, une fin, en quoi il a été suivi par les mêmes auteurs que l'on vient de citer. *Je crois*, dit Voltaire, *la chose démontrée malgré toutes les écoles. Elle* (la pensée) *n'est pas divisible par des instrumens méchaniques*; (cette remarque étoit bien nécessaire) *mais elle est réellement divisée par le tems*. Philosophes mal adroits, prenez garde que vos opérations portent à faux: ce que vous divisez c'est la durée, & non pas la pensée. Personne n'a jamais nié que la pensée ait un commencement, une durée, une fin, comme tous les modes succéssifs; mais elle est toujours simple, & indivisible. C'est elle qu'il falloit diviser, & non pas les tems. (10)

C'est

C'eſt un autre argument bien ſingulier que celui du même auteur tiré de la gravitation de la matiere, de la végétation des plantes, de la vie, & des l'inſtinct des bêtes, pour anéantir la preuve de la ſpiritualité de l'ame, tirée de l'indiviſibilité de la penſée. *La matiere,* dit-il, *à nous d'ailleurs inconnue, poſſéde des qualités qui ne ſont pas matérielles, qui ne ſont pas diviſibles: elle a la gravitation vers un centre . . . Vous ne pouvez pas plus couper en deux la végétation d'une roſe, la vie d'un cheval, l'inſtinct d'un chien que vous ne pouvez couper en deux une ſenſation, une affirmation, une négation. Votre bel argument tiré de l'indiviſibilité de la penſée ne prouve donc rien du tout.* (11)

D'abord la végétation d'une plante n'eſt autre choſe que ſon accroiſſement, occaſionné par la dilatation des fibres, la circulation de la ſéve, l'arrivée des ſucs, des ſels, & des autres par-

parties de matiere qui augmentent, & agrandiſſent cette plante: or tout cela, eſt très diviſible & très matériel. La gravitation n'eſt qu'un mode du mouvement qui éſt auſſi matériel & diviſible que le mouvement même. Pour ce qui eſt de la vie, & de l'inſtinct des bêtes, il n'eſt aucun point dans toute la Philoſophie ſur le quel on ſoit moins aſſuré. Les uns en font des purs automates, & alors tout y eſt diviſible: les autres leur donnent pour ame un être ſpirituel qui finit avec le corps, & alors l'objection tirée de ſon indiviſibilité n'a plus de force. Notre auteur traite de bêtes ceux qui donnent aux brutes des ames matérielles, de plus bêtes encore ceux qui ont avancé que ces ames n'étoient ni corps ni eſprit; il regarde de même oeil ceux qui leur donnent des ames ſpirituelles, & ceux qui en font des machines privées de connoiſſance, & de ſentiment, il raille de tous les ſentimens, & n'en établit

aucun ; la chofe refte donc abfolument inconnue. Or la belle maniere d'argumenter, que de s'appuyer fur deux principes, dont l'un eft démontré évidemment faux, l'autre eft abfolument inexplicable, & de les oppofer à ce que nous connoiffons tous par la raifon, & par le fentiment intérieur. (12)

C'eft donc d'un côté fur la connoiffance que nous avons des opérations de l'ame & d'autre côté fur la connoiffance que nous avons de la matiere comme d'une fubftance divifible, & étendue, qu'eft fondée l'opinion de la fpiritualité de l'ame & non pas fur l'ignorance des proprietés de la matiere comme nos Philofophes le prétendent, en apportant l'éxemple des fauvages, qui mettent des efprits par tout, parcequ'ils ne connoiffent point les caufes naturelles. *Nous ne connoiffons pas tout ce que peut la matiere : donc la matiere ne peut pas penfer* : c'eft l'argument qu'ils nous prétent. *Nous*

con-

connoissons que sentir, penser, vouloir, c'est agir, que ces opérations de l'ame sont indivisibles. Or *nous savons que la matiere est inerte, étendue, divisible; donc ces opérations ne sauroient convenir à la matiere*: c'est l'argument que nous faisons.

Cet argument a parû invincible à Loke, qui dit pour cela *qu'il est impossible de concevoir que la matiere puisse tirer de son sein le sentiment, la perception, la connoissance, qu'il sera toujours autant au dessus des forces de la matiere de produire la connoissance, qu'il est au dessus des forces du néant de produire la matiere, que nous n'avons pas plustot supposé un sujet dans le quel éxistent la pensée, la connoissance, le doute &c. que nous avons une idée aussi claire de la substance de l'esprit, que de celle du corps, que la pensée est un mode ou une action de l'ame, c'est-à-dire de l'esprit.* (13)

Vol-

Voltaire même a reconnû la force de ce raiſonnemunt dans ſon Dialogue de Lucrece & de Poſſidonius. On ſeroit tenté de croire que cet auteur n'eſt pas toujours le même homme, tant il ſe contredit dans ſes ouvrages divers, ſi l'on ne ſavoit que c'eſt là le partage de tout Ecrivain ſans principes fixes, qui écrit au jour la journée pour répandre des doutes ſur les vérités les plus évidentes, & cherche à briller aux depens du bon ſens, & de la raiſon.

De tout ce que l'on vient de dire il s'en ſuit qu'il eſt faux que l'ame nous ſoit *inconnue* qu'une ſubſtance immatérielle ſoit une *abſence d'idée, une negation de tout ce que nous connoiſſons*, que le mot *Eſprit* ne nous apprenne rien que l'ignorance de celui qui le prononce, ſans y attacher aucune idée certaine. Ainſi nos Philoſophes ne ſauroient en conclure qu'elle n'éxiſte point, qu'il vaut mieux attri-

tri-

tribuer nos opérations à la matiere qu'on connoit. Oui; ſi tout cela étoit vrai & ſi cela ſe pouvoit.

Un être dont on connoit l'éxiſtence, & les proprietés, n'eſt pas un être *inconnu:* nous connoiſſons l'éxiſtence de l'ame & ſes proprietés. Un être dont on affirme quelque choſe n'eſt pas une *abſence d'idée*, ſi ce n'eſt que par *idée* on entende *image*: nous affirmons de l'ame qu'elle ſent, qu'elle penſe, qu'elle veut, qu'elle eſt ſimple, inétendue, indiviſible. Auſſi un un être que l'on diſtingue clairement de tout autre être, n'eſt pas un être, dont on ait aucune idée certaine.

Conclure de là que c'eſt un être différent de tous les êtres que nous connoiſſons, c'eſt ſuppoſer ce que l'on devroit prouver, c'eſt-à-dire que nous ne connoiſſons d'autres êtres que la matiere. Le négatif, qu'il y a dans les termes *inétendu*, *indiviſible* c'eſt du négatif purement grammatical, & fonder

la deſſus un raiſonnement pour prouver que l'ame eſt une négation, c'eſt une ineptie.

Si nous ne connoiſſons pas la ſubſtance intime de notre ame, nous ne connoiſſons pas plus celle de la matiere. De l'aveu même de nos Philoſophes, elle eſt incompréhenſible: nous n'en connoiſſons que les effets, d'où nous en inférons les proprietés. Or nous connoiſſons notre ame, & ſes proprietés, par ſes opérations: cette connoiſſance vaut bien l'autre.



NO-

NOTES.

(1) De ce que nous ſommes plus certains de l'éxiſtence de notre ame que que de celle des corps, il ne s'en ſuit pas que l'on puiſſe douter de l'éxiſtence des corps. Berkley a pouſſé l'extravagance jusqu'au point de ſoutenir qu'il n'y a point de corps, que les corps n'éxiſtent que dans notre idée, & par conſéquent que tout ce que nous voions, que nous touchons &c. n'eſt qu'apparence, & illuſion. Bayle & l'Auteur du *Pyrrhonniſme du ſage*, ont voulu étayer cette extravagance pour renverſer tout principe de certitude, & établir un Pyrrhoniſme univerſel.

Non ſeulement cette hypothèſe annonce la folie, & l'égarement de l'homme, en choquant le ſens intime par lequel nous ſommes invinciblement perſuadés de l'éxiſtence des corps; mais elle inſulte à la vérité de l'être ſuprême, en ſuppoſant qu'il nous trompe, & que ſous le miniſtére apparent des ſens il nous montre comme très réelle une multitu-

titudes infinie d' êtres, qui toutefois ne ſont que des préſtiges. D'abord que quelque choſe nous paroit de maniere qu'elle ne pourroit nous paroitre mieux, ſi elle étoit réellement telle qu'elle paroit, la nature nous porte à juger invinciblement que cette choſe eſt telle qu'elle paroit. Si nous nous trompons dans ce jugement, ce ſeroit l'auteur de la nature qui nous tromperoit.

Ce ſeroit abuſer de l'hypothèſe Carteſienne, de prétendre ſur ſes découvertes, établir qu'il n'y a rien que de l'apparence dans les objets, & dans les qualités ſenſibles, pour en conclure que ſi Dieu nous trompe ſur les qualités des corps, rien n'empêche qu'il ne nous trompe également à l'égard de leur éxiſtence. En accordant que les hommes ſe ſoient mépris ſur les qualités ſenſibles des corps, l'erreur ne ſeroit venue que d'eux mêmes, qui auroient mal raiſonné.

Auſſi ſans prétendre dimininuer la gloire de Deſcartes, de Gaſſendi &c. ſur l'explication des qualités ſenſibles, toute cette grande queſtion entre les Carteſiens, & les Péripatéticiens, qui a fait tant de bruit, ſe réduit à une queſtion

de

de nom. Le feu eſt chaud; la glace eſt froide, la roſe eſt colorée, elle a une odeur agréable, diſoient, les Péripatéticiens, & diſent encore tous les hommes malgré toutes les découvertes de la nouvelle Philoſophie. Non, s'écrioient les Carteſiens, l'odeur, la couleur, le froid, la chaleur ſont des perceptions, ou des modifications de notre âme, qui par conſéquent ne ſauroient éxiſter dans les corps qui ſont incapables de ſentiment. Or qui eſt-ce qui en diſant que le feu eſt chaud, que la glace eſt froide &c. a jamais penſé dire que le feu, ou la glace ont des ſentimens analogues à ceux, qu'ils excitent dans notre ame, que la roſe voit ſa couleur, ſent ſon odeur? &c. On n'entend par cela rien autre choſe, ſi ce n'eſt que ces corps différens ont la proprieté d'exciter en nous ces perceptions, que l'on nomme chaleur, froid, couleur. &c. Que l'on demande à un payſan, ſi un fer rouge ſent la douleur qu'il eprouve lui même quand il le touche; ſans être Carteſien, il répondra ſimplement que ce fer ne ſouffre pas, mais qu'il a la force de bruler dès qu'il s'en approche. Les hommes en cela ne ſe trompent point

& les Carteſiens ne ſauroient nier que que dans ce ſens le feu ne ſoit chaud, la glace froide, la roſe colorée &c. : ainſi tout l'avantage de leur ſyſthême ſe réduit à une maniere plus nette, & plus philoſophique, d'expliquer comment les corps concourent à exciter en nous les perceptions de leurs qualités ſenſibles. Ce que les Péripatéticiens expliquoient par des qualités occultes, (productives, ou occaſionelles, n'importe) qui ne nous aprenoient rien, les Carteſiens l'expliquent par la configuration diverſe des parties, & par le mouvement ; mais les Carteſiens ne nient point pour cela que ce qui occaſione en nous ces ſortes de preceptions ne ſoit dans les corps quelque choſe de réel. Aſſurer que la Philoſophie moderne a découvent, & prouvé qu'il n'y a ni étendue, ni mouvement réel dans les corps, c'eſt une erreur, qni ſelon la remarque d'un ſavant auteur, va contre la bonne foi, & la probité. Gauch. *Lettres Critiq. Lettre 5. ſur l'analyſe de Bayle.*

Bayle avoue lui même que le ſyſthême des Idéaliſtes eſt une folie : avec tout cela, *je ne puis*, dit - il *démontrer qu'une folie ſoit une erreur.* Aſſertion ſinguliere ! Qui

Qui dit ſolie, dit quelque choſe de contraire, non ſeulement aux principes (quelconques) de la vérité, mais au bon ſens, & à toutes les proprietés de l'ame ſaine, & intelligente. Ainſi le ſyſthême d'un ſol comme tel, eſt dans le dégré le plus profond de la fauſſeté. Avouer cette folie, & dire enſuite qu'on ne peut prouver qu'elle ſoit fauſſe, c'eſt ſe démentir dans les termes. *Analy. de Bayle pag.* 405.

Puisque nous ſommes aſſurés de l'éxiſtence de notre ame par le ſentiment intime, l'on ne voit pas ce que l'on 'y gagneroit á la voir, & à la toucher. *Ce qui met de l'obſcurité dans cette queſtion* ce n'eſt pas *que l'homme ne peut ſe voir lui même*, comme dit l'auteur *du ſyſthême de la nature.* L'ame ne ſe voit, ni ne ſe touche point. Elle fait mieux; elle ſe ſent. Auſſi quel propos abſurde que celui de l'auteur du Dictionnaire Philoſophique: *ce ſeroit une belle choſe de voir ſon ame.* N'eſt ce pas là parler, comme ſi l'on diſoit: ce ſeroit une belle choſe de voir ce qui eſt inviſible? *Syſth. de la nat. part.* I. *c.* 7. Volt. *Diction. Phil. art. ame.*

(2) Ce pouvoir accordé à l'ame de mouvoir la matiere allarme nos Philoſophes, comme ſi c' étoit un pouvoir de cauſer un bouleverſement total dans l' univers. Ils peuvent ſe raſſurer la deſſus: l'ame ne tient ce pouvoir que de ſon auteur, qui a eû le ſoin d' y mettre ſes bornes. Auſſi l' ame ne l' exerce-t-elle ſur le reſte de la nature, que par le moyen de ſon corps, qui n' eſt capable de le recevoir, ni de le communiquer que dans un certain dégré. D' ailleurs cette difficulté ne nous regarde pas plus qu' eux mêmes puisqu' ils accordent à la matiere le pouvoir de ſe donner des mouvements. Il eſt vrai que pour cette raiſon ils le lui avoient d' abord ôté, comme nous l' avons vû dans le Chapitre II. Il ne falloit donc pas le lui redonner; ou s' ils ſont revenus de leur crainte au ſujet de l' activité de la matiere, ils peuvent en revenir de même au ſujet de celle l' eſprit. *Syſth. de la nat. c.* 7.

Un être immatériel, diſent-ils, n' ayant point des parties, pour répondre ſuccéſſivement à différentes parties de l'eſpace, ni ne pouvant avoir de point de contact avec les corps, ne peut ſe mouvoir

voir

voir lui même, ni communiquer le mouvement à la matiere. Mais où eſt-il dit que l'ame ſe meuve, qu'elle agiſſe par le mouvement en le communiquant aux corps? Toute action ne ſe réduit point au ſeul mouvement, l'ame ne le communique point; elle le produit. Or cette production n'importe ni corréſpondance de l'ame à différentes parties de l'eſpace, ni point de contact avec les corps.

Si l'on ne connoit point le moyen par lequel l'ame produit le mouvement dans les corps, on ne connoit pas non plus comment les corps le communiquent les uns aux autres: tous les points de contact ne nous apprenent rien là deſſus. Si cette réponſe ne ſatisfait point, l'on dira que l'ame produit le mouvement dans les corps par ſa ſeule volonté, & ſans moyens.

Une action ſans moyens éffarouche d'abord l'imagination; mais elle n'eſt pas contraire à la raiſon, qui nous montre qu'une ſuite infinie de moyens étant auſſi abſurde, qu'une ſuite infinie d'éffets, l'on doit enfin venir à un effet produit ſans moyens.

Cette réponse convient d'autant plus à notre cas, que l'ame en remuant les différentes parties de son corps, ignore entierement quels mouvemens doivent se passer dans le cerveau, quels nerfs, & quels muscles doivent être mis en action. Pour pouvoir faire usage d'un moyen, il faut le connoitre, & par conséquent il paroit que l'ame n'en employe aucun. Tous ces nerfs, ces muscles, ces organes ne sont nécessaires, qu'à fin, qu'en suite du mouvement imprimé par l'ame, il en resulte dans la machine un tel jeu déterminé; mais ils n'influent nullement à la production du mouvement. Ainsi l'objection tirée de ce que l'ame si elle rémuoit effectivement le corps, devroit connoitre les fibres, qui doivent être mises en action, pour produire un tel mouvement déterminé, n'a plus lieu.

(3) Loke *Ess. sur l'entend. hum. L.* 2. *c.* 22. Leibn. *nouv. Ess. sur l'entend. L.* 2. *c.* 21.

(4) *Systh. de la nat. part.* 1. *c.* 10.

(5) *On présentera trois tableaux . . . dans l'un il* (le peintre) *lui peindra le Roi juste, qui condamne, & fait exécuter un criminel; dans le second le Roi bon, qui*

fait

fait ouvrir le cachot de ce même criminel, & lui détache ses fers : dans le troisieme il représéntera ce même criminel, qui s' armant de son poignard au sortir de son cachot, court massacrer cinquante Citoyens. Or quel homme à la vue de ces trois tableaux ne sentira pas que la justice, qui par la mort d' un seul previent la mort de cinquante hommes, est dans un Roi préférable à la bonté? Cependant ce jugement n' est réellement qu' une sensation. Helv. *de l' esprit Disc.* c. 1. On seroit seulement curieux de savoir comment le peintre dans ces trois tableaux exprimera les idées *juste*, *bon*, *criminel*, *roi*, *but de prévenir la mort de cinquante par la mort d' un seul*: sans ces idées, point de jugement. Or un peintre qui exprimeroit tout cela par des figures, & des couleurs, ce seroit un peintre bien admirable.

(6) *Systh. de la nat. part.* I. c. 7. 8. Prétendre que la matiere acquiert par l' organisation cette activité qu' elle n' a pas en elle même, que de brute & inerte, elle devient pensante *en s' animalisant* c' est étayer une absurdité par une autre absurdité. L' organisation n' importe qu' un changement de relation entre les parties

ties diverſes de matiere, qui ne touche rien à leur nature. Si elles ne penſent point étant à gauche, elles ne ſeront pas plus capables de penſer étant à droite. *Des parties de matiere qui ne penſent point, ont beau être étroitement liées enſemble, elles ne peuvent acquerir par là qu' une nouvelle relation locale, qui conſiſte dans une nouvelle poſition de ces différentes parties, & il n' eſt pas poſſible que cela ſeul puiſſe leur communiquer la penſée & la connoiſſance.* Loke *Eſſ. ſur l' entend. hum. l.* 4. V. Bayle *Diction. art. Dicéarque.*

Auſſi ces auteurs, qui prétendent que la matiere aquiert la faculté de penſer par l' organiſation, ſont forcés d' admettre qu' il y a de la matiere organiſée, qui malgré toute ſon organiſation ne penſe point. La faculté de penſer, de leur aveu même, n'eſt propre que du cerveau: *ce viſcere eſt le vrai ſiége du ſentiment*; même d' après les obſervations de l' Academie Royale des ſciences tout le cerveau ne ſent point. Or le reſte du cerveau, auſſi bien que les autres parties diverſes dont le corps humain eſt compoſé, ne ſont pas moins organiſées, que le corps calleux, ou toute autre partie du cerveau, dans la quelle on place le ſié-

ſiége du ſentiment. Un homme qui vient de mourir eſt organiſé, comme il l'étoit de ſon vivant, & cependant le cadavre ne ſent point: un enfant qui vient de naitre eſt organiſé comme il le ſera toute ſa vie, & cependant, ſelon l'idée tout-à-fait ſinguliere de l'auteur *du ſyſthême de la nature*, il ne devient *une maſſe vivante & agiſſante, c'eſt-à-dire, qui ſent, qui penſe &c. qu'après que ſon corps a pris une étendue conſiderable. Syſth. de la nat. Part. 1. c. 6.*

La preuve de cette aſſertion, qu'une matiere brute & inſenſible peut ceſſer d'être brute, pour devenir ſenſible en s'animaliſant, apportée par le même auteur, eſt admirable. *C'eſt ainſi*, dit-il, *que le lait, le pain, le vin ſe changent en la ſubſtance de l'homme qui eſt un être ſenſible.* D'abord c'eſt là un éxemple, non pas une preuve. Il eſt vrai que les alimens ſe changent en la ſubſtance *du corps* de l'homme, qui s'en nourrit, que l'homme eſt un être ſenſible; mais la propoſition à prouver eſt que *le corps* de l'homme eſt ſenſible, & que par conſéquent la matiere brute & inſenſible ceſſe d'être brute pour devenir ſenſible, en

ſe

ſe changeant en la la ſubſtance *du corps* de l'homme.

L'auteur prétendroit-il encore d'avoir prouvé par l'obſervation que *quoique le vin n'ait pas les qualités, que nous appellons eſprit, ou courage, cependant il en donne quelque fois à des hommes que nous ſuppoſions en être totalement dépourvûs*, pour en conclure que de même la combinaiſon de certaines matieres peut produire le ſentiment? Nouvelle ineptie. Le vin ne donne ni eſprit ni courage: il ne fait qu'introduire dans l'organe matériel une combinaiſon nouvelle, & ſi les actions de l'ame ſont changées, c'eſt uniquement parceque l'organe, par lequel elle agit, eſt changé. On ne peut faire uſage de cette obſervation, qu'après avoir prouvé d'ailleurs que l'ame conſiſte dans l'organiſation, ou qu'effectivement, & dans la rigueur du terme, le vin donne de l'eſprit & du courage. *Syſth. de la nat. part.* 1. *c.* 8. 5. *V.* Caſtill. *Obſerv. &c. c.* 8.

Il ne reſte aux Matérialiſtes d'autre moyen pour ſe tirer d'embarras que de dire par une nouvelle abſurdité, que toute matiere ſoit brute, ſoit organiſée, penſe; mais alors la penſée ne ſera plus

un résultat de l' organisation. On devra croire que les cailloux pensent, que le cadavre sent tout comme l' homme vivant. L'argument est de Bayle. *Diction. art. Dicéarque.*

C' est en vain qu' ils tâchent d' y remédier distinguant deux sortes de sensibilité, l' une *vive* qui n' est propre que de la matiere organisée, & l' autre *morte* qui est commune à toute la matiere, & qui devient *vive*, d' abord qu' on lui ôte les obstacles pour le devenir, par le moyen de l' organisation Ou toute la matiere a la *sensibilité vive*, & par conséquent toute la matiere soit brute, soit organisée, pense, & l' on n' ôte point l' absurdité; ou elle n' a que la *sensibilité morte*, c' est-à-dire elle ne pense point, & il reste toujours à expliquer comment une partie de matiere, qui ne pensoit point étant à droite, parvient à penser étant à gauche, & quels sont les obstacles qui l' en empêchoient, & qui viennent à être détruits par l' organisation, qui n' importe qu' une situation diverse des parties. Aussi une *sensibilite morte* n' est qu' un mot vuide de sens, ou une contradiction. Le seul vrai obstacle

est

est l'inertie de la matiere, & cet obstacle se trouve dans toute matiere, soit brute, soit organisée.

(7) *Systh. de la nat. part. 1. c. 8.*

L'auteur ne s'en tient pas là: mais de ce que la pensée est divisible il conclut qu'un être indivisible en est incapable, & que par conséquent l'ame est divisible & materielle. En vérité c'est une derision.

Il est vrai qu'il se retracte ailleurs & se contred t en prétendant que non seulement la pensée, mais les formes mêmes de la matiere sont indivisibles. *Ibid. note* 34.

(8) Bayle. *Nouv. de la Repub. des Lett. Aout.* 1684. *Diction art. Leucippe.*

Ce *moi* incommode fort les matérialistes dans leurs explications physiques des opérations de l'ame par le mouvement. A quoi bon ces déscriptions des nerfs répandus dans le corps, qui aboutissent au cerveau, comme les fils dont est composée la toile d'une araignée, aboutissent à un centre pour y porter tous les mouvemens qui se font à l'éxtremité? On ne leur conteste pas la toile; on demande seulement, ou est l'araignée?

Aus-

Aussi même sans cela, ils réussissent fort mal dans leurs explications. Si une sensation, ou une idée quelconque n'est rien autre chose qu'un mouvement qui se fait dans le cerveau, deux idées diverses seront deux mouvemens divers. Or deux mouvemens divers ne peuvent subsister ensemble dans le même corps; mais ils se confondent nécessairement, & il en résulte un troisieme mouvement composé, différent des deux premiers: il seroit donc impossible que l'on eût deux idées diverses à la fois. De là plus de terme de comparaison, plus de sujet d'affirmation ou de négation, plus de jugement. Si ces mouvemens divers appartiennent à des parties diverses du cerveau, l'une de ces parties ne sentant pas ce qui se passe dans l'autre, n'ayant pas l'idée qu'a l'autre, qui est ce qui comparera ces idées ensemble, & qui jugera? Nous voila de nouveau dans le cas de demander où est l'araignée?

Il est vrai, disent-ils, que les mouvemens se confondent, & se composent lorsqu'ils affectent le même sujet en même tems; mais ce n'est pas le cas des mouvemens qui deviennent sensations. Ces mouvemens ne sont que des secous-

ſes qui ſe ſuccédent ſi rapidement l'une à l'autre, que l'on n'apperçoit pas leur interruption, & qu'on ne diſtingue pas l'intervalle inſenſible qui les ſépare: ainſi l'on croit avoir pluſieurs ſenſations à la fois, quoiqu'on ne les ait que ſucceſſivement. C'eſt ainſi que lorsque l'on tourne, promptement un charbon allumé, nous croyons voir un cercle de feu continû, & nous ne voyons qu'un charbon en différens endroits. On répond, que nous ne voyons le cercle de feu, que parceque le premier mouvement imprimé à l'organe ſubſiſte auſſi long tems, & plus qu'il ne faut au charbon, pour faire une ſeconde impreſſion. Or ſi le premier mouvement du cerveau n'eſt pas fini quand le ſecond divers commence, il faut que ces deux mouvemens ſe compoſent, & par conſéquent que de ces deux ſenſations il en réſulte une troiſieme, qui ne ſera ni l'une ni l'autre des premieres, & la difficulté ſubſiſte toujours.

Ajoutez que tout mouvement eſt ſuſceptible de dégrés divers. Or point de dégrés dans les ſenſations: l'ame ne ſent pas plus le bruit d'un coup de canon, que le ſon d'une flute. Elle ſent à la

vé-

vérité que l'organe eſt plus fortement ébranlé dans le premier cas, que dans le ſecond; mais cela elle ne le ſent pas plus dans un cas, que dans l'autre. Auſſi les dégrés divers, dont tout mouvement eſt ſuſceptible, ne changent point ſa nature, & cependant un dégré de mouvement de plus, change ſouvent le plaiſir en douleur. Mais revenons *au moi.*

Bayle dans ce même endroit du Dictionnaire, qu'on vient de citer, dit qu' Epicure en donnant une ame aux atômes, d'après le ſyſtême de Leucippe, auroit évité aiſement la difficulté, qu'il y a à concevoir qu'un aſſemblage d'atomes déſtitués d'ame, & de faculté ſenſitive, puiſſe devenir un être animé, & ſenſible. Si Epicure eût évité cette difficulté, il ne ſe ſeroit pas tiré ſi aiſement de l'autre qui vient de ce *moi*, que ſuppoſe le conſcience que l'ame a de ſes opérations. Chaque atôme dont l'homme eſt composé étant diſtinct des autres atômes, n'auroit pas la conſcience des penſées des autres, & *le moi* ne ſubſiſteroit plus. Auſſi le même auteur avoue que ce Philoſophe n'auroit pas évité les autres objections très inſo-

lubles contre l'hypothèse des atômes animés, & sensibles, parmi les quelles il cite celles que propose Saint Augustin dans l' Epitre 56.

Si cet auteur s'étonne qu' Epicure pour remédier au défaut de son systhème n'ait pas pensé a cet expédient, qui cependant, de son propre aveu, ne valoit pas beaucoup, nous ne nous en étonnons point. Donner une ame aux atômes c' eût été le ruiner de fond en comble. Si par ce mot *ame* il n' eût pas entendû un principe distinct de la matiere, il n' auroit pû se tirer des objections fondées sur l' indivisibilité de la pensée, & l' indivisibilité physique des atômes auroit été un remède insuffisant. Les atômes, quoique indivisibles par les forces de la nature, ne sont pas moins matiere, & ne laissent pas d' être réellement divisibles, & de pouvoir être divisés actuellement par la pensée. Il y a toujours une étendue, une configuration, un dessus, un dessous, un en haut, un en bas, une droite, une gauche. Le Philosophe de Gargettium n' a pas perdû beaucoup pour avoir vecû dans un tems, dans lequel il n' a pû profiter des lumieres du Philosophe de Rotterdam.

Ce

Ce même *moi* prouve évidemment que l'ame, ou le principe qui ſent en nous & qui penſe, eſt une ſubſtance. Pendant que les penſées ſe ſuccédent les unes aux autres, le *moi* reſte toujours. Quand je penſe ajourd'hui au ſpectacle; que j'ai vû hier, ce n'eſt pas un autre être qui ait ſuccédé au premier: l'être qui y penſe ajourd'hui, eſt ce même *moi* qui l'a vû hier. Il y a donc quelque coſe de permanent, qui eſt le ſujet de ces différentes modifications, & cette choſe eſt une ſubſtance, car un mode ne ſauroit être le ſujet d'un autre mode. Ce n'eſt donc qu'une abſurdité de dire que le corps eſt doué de l'ame, comme il eſt doué de la vue, & de l'ouie qui ne ſont que des proprietés. Auſſi les mots *vue*, *ouie*, par rapport au corps, ne ſignifient rien autre choſe que la faculté, qu'ont les organes de transmettre au principe qui ſent, les impreſſions des objets: ils ne ſignifient point l'effet, que les objets extérieurs produiſent ſur ce même principe par le moyen des yeux, & des oreilles. Ce effet importe *le ſentiment & la conſcience*. Or la proprieté de ſentir, d'avoir la conſcience de

ſon ſentiment, ne peut nullement convenir à la matiere.

C'eſt encore une autre abſurdité de comparer l'ame à la végétation d'une tulippe, qui n'eſt qu'un mode. *Si une tulippe pouvoit parler*, dit l'auteur du Dictinonnaire philoſophique, *& qu'elle te dit: ma végétation & moi nous ſommes deux êtres joints évidemment enſemble, ne te moquerois tu pas de ta tulippe?* Oui, ſi elle diſoit, *ma végétation & moi, nous ſommes deux ſubſtances* évidemment jointes enſemble. Nous ne diſons pas, *ma penſée & moi* nous ſommes deux ſubſtances &c. nous diſons: *notre corps & notre ame &c.* Si une tulippe eût pû entendre le Philoſophe, elle ſe feroit bien moqué de ſes propos? Volt. *Diction. Phil. art. ame.*

On ne parle pas ici de mille autres proprietés des opérations de notre ame, qui montrent évidemment, qu'elles ne peuvent nullement convenir à un principe matériel, & que l'on peut voir dans Cicéron, dans S. Auguſtin &c.

Lucréce même a reconnû l'inſuffiſance des trois ingrédiens, dont il a compoſé notre ame, *la vapeur*, *l'air*, *la chaleur*, pour produire la penſée: il leur en

en a ajouté un quatrieme, qui nous est inconnû, & qui n'a point de nom. Mauvois Philosophe! Si ce quatrieme ingrédient est de la même nature que les trois autres, c'est à dire matériel, il n'aura pas plus de suffisance que les premiers.

Jam triplex animi est igitur natura reperta;
Nec tamen hæc sat sunt ad sensum cuncta creandum.
Quarta quoque his igitur quaedam natura necesse est
Attribuatur; (ea est omnino nominis expers.)

Lucr. *de rer. nat. l.* 3. *v.* 232.

V. Cic. S. Aug. *de anima*, Fenelon, *Oeuv. Philos.* Lami. *De la connoissance de soi même*, François *Preuves de la Relig. &c.*

(9) Volt. *Quest. sur l' Encyclop. Dieu.*

(10) Coll. *Ess. sur la nat. de l' ame hum.*

Volt. *loc. cit.*

(11) Volt. *ibid.*

(12) Volt. *Mélang. de Philosoph. & de litterat.*

Nous n' entrerons point ici dans la question sur l'ame des bêtes, pour dé-

cider ſi les bêtes ont une ame, & ſi cette ame eſt ſpirituelle ou matérielle, puisque cela eſt très indifférent à la queſtion da la ſpiritualité de l'ame de l'homme. On répondra à la queſtion ſur l'ame des bêtes, quand on aura été dans les animaux, pour ſavoir ce qui ſe paſſe en eux, comme nous ſavons ce qui paſſe en nous. Le principe de leurs actions eſt un principe que la Philoſophie n'éclaircira jamais, & notre ignorance ſur ce point ne prouve rien contre le ſentiment intime que nous avons de la ſpiritualité de nos opérations. Ce ſeroit une façon bien mauvaiſe de raiſonner, que d'argumenter de l'ame des bêtes, qu'on ne connoit point, contre la ſpiritualité de notre ame que nous connoiſſons. Il faudroit prouver 1° que les bêtes ont un ſentiment intime de leur éxiſtence, & de leurs opérations, qu'elles réfléchiſſent, & penſent comme nous, 2°. qu'avec tout cela elles ne ſont que matiere. Or l'on ne prouvera jamais le premier, faute de connoiſſance; l'on prouvera encore moins le ſecond, parce qu'il renferme une contradiction.

Nous remarquerons ſeulement, en paſſant qu'un principe qui n'eſt ni eſ-

prit,

prit, ni corps, tel que plusieurs Philosophes l'admettent dans les bêtes, ne renferme point une contradiction, comme l'assure l'auteur du *Dictionnaire Philosophique*, comme incontestable.

Pour prouver cette contradiction, l'auteur se forge une définition de l'esprit tout-à-fait singuliere; *l'esprit est quelque chose, qui n'est pas corps*, d'où il en conclut, *le systhême de ces Messieurs revient à ceci: l'ame des bêtes est une substance, qui n'est point corps*. Non, *ces Messieurs* ne disent point cela; ils définissent l'espit *une substance qui pense*, le corps *une substance composée de parties*: l'ame des bêtes est une substance, qui n'est ni composée de parties, ni pensante. Elle n'est pas composée de parties, donc elle n'est pas un corps, elle n'est pas pensante, donc elle n'est pas un esprit: il n'y a point là de contradiction. Volt. *Diction. Philosoph. art. corps*.

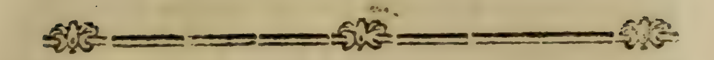
Affirmer, avec le même auteur qu'il seroit impossible à Dieu de créer une espèce de substance, dont l'homme ne pourroit connoitre la nature, une substance qui ne seroit ni intelligente, ni composée de parties, une substance telle que ces

Philoſophes ſuppoſent que peut être l'ame des bêtes, c'eſt renfermer dans les mêmes bornes la puiſſance de Dieu, & les lumieres de l'homme. Nous allons voir bientot le même auteur, par une inconſéquence la plus étrange ſe faire un ſcrupule de nier que Dieu puiſſe accorder la penſée à la matiere, & accuſer les Philoſophes, qui le nient, d'athéiſme, & d'irreligion.

(13) Loke *Eſſ. ſur l'Entend. hum. l.* 4. *c.* 10. *l.* 2, *c.* 23. *c.* 19.



CHA-



CHAPITRE VII.

Digreſſion ſur Loke.

On ſe flatte que ſe lecteur ne ſera pas faché d'étre mis au fait d'une controverſe ſur la quelle nos Philoſophes ſont tant de bruit, au ſujet de la poſſibilité de la matiere penſante.

Si Loke a avancé que nous ne *ſerons peut être jamais capables de connoitre ſi un être matériel penſe ou non* que *Dieu peut communiquer la penſée à la matiere*, on doit regarder ces paroles comme une contradiction la plus groſſiere, ou plutôt comme des paroles inconſidérement échappées, puisque l'auteur en mille autres endroits de ſon ouvrage établit des principes, par les quels il démontre que la matiere ne peut pas penſer. Ce n'eſt cependant

que

que ſur ces paroles que s' appuyent nos incrédules & fondent les éloges, qu' ils prodiguent à ce Philoſophe Anglois. S' il ne lui étoit pas échappé ce propos inconſidéré, ou s' il n' étoit pas tombé dans cette contradiction, il ne ſeroit plus cet *eſprit ſage, méthodique, ce logicien exact, cet Ecrivain modeſte:* il ſeroit un de ces *raiſonneurs, qui au lieu de donner l' hiſtoire de l' ame, n' en ont donné, que le Roman.* (1)

C' eſt ici que ſe déploye la Religion, la modeſtie, la charité de l' auteur qui vient de donner ces éloges à Loke. Il craint que nier que Dieu puiſſe donner la penſée à la matiere ne ſoit déroger à ſa puiſſance. *Vous bornez,* nous dit-il, *la puiſſance du créateur, & nous l' étendons auſſi loin que s' étend ſon éxiſtence. Pardonnez nous de le croire tout puiſſant, comme nous vous pardonnons de reſtreindre ſon pouvoir. Vous ſavez ſans doute ce qu' il peut faire, & nous n' en ſavons rien.*

Vi-

Vivons en freres. Adorons en paix notre Pere commun, vous avec vos ames savantes, & hardies, nous avec nos ames ignorantes, & timides. (2)

Il eſt démontré que la penſée eſt indiviſible, donc il répugne qu'elle ſoit un mode d'une ſubſtance diviſible, & étendue. Or nier que Dieu puiſſe faire ce qui implique contradiction, ce n'eſt pas borner ſa puiſſance. On ne la borne point en diſant qu'il ne peut pas faire que la même choſe éxiſte, & n'éxiſte point au même tems. *Vivons en freres*: cela eſt très bien; mais s'il étoit vrai que prétendre que Dieu ne peut point communiquer la penſée à la matiere c'eſt reſtreindre ſa puiſſance; pardonner qu'on la reſtreigne, c'eſt pouſſer la charité un peu trop loin. Nous ne ſavons pas ſans doute tout ce que Dieu peut faire; mais nous ſavons qu'il ne peut faire ce qui répugne. L'auteur, s'il veut être de bonne foi, doit avouer qu'il le fait lui auſ-

aussi. Donc ceux qui affirment que Dieu ne peut donner le sentiment, & la pensée à la matiere, l'affirment avec raison, & non pas avec orgueil.

La contradiction qu'il y a entre la pensée & la matiere est avouée expressément par le même auteur dans ses *Elémens Philosophiques.* Mais Loke est enfin venû, *qui est*, dit-il, *le seul qui a ôté cette contradiction*, (3)

Nous avons déjà vû au contraire que Loke, dans plusieurs endroits de son ouvrage, établit les principes les plus propres, pour confirmer cette contradiction, jusqu'à en déduire qu'il est aussi impossible à la matiere de produire la pensée, qu'il est impossible au néant de produire la matiere: on seroit bien curieux de savoir comment il l'a ôté. *En recourant*, dit l'auteur, *tout d'un coup au créateur de toute pensee, & de toute matiere, en disant modestement: celui qui peut tout, ne peut-il pas faire penser un être matériel, un*

atô-

atôme, un élément de la matiere? Si cela eſt, on aura bientôt ôté la contradiction qu'il y a, qu'une choſe éxiſte & n'éxiſte pas au même tems, qu'un triángle ait quattre angles &c. on n'a qu'à recourir tout d'un coup à l'auteur de toute éxiſtence, à celui qui a formé le triangle, & le quarré.

Auſſi que devra-t-on dire du galimathias qui ſe trouve dans ces expreſſions du même auteur, qui ſon devenues les expreſſions favorites de nos beaux eſprits, *la penſée pourroit bien être un préſent que le créateur auroit fait à la matiere*? Veut-on dire par ces mots, que Dieu peut donner la penſée à la matiere comme on donne le vernis à une boiſerie, la blancheur à une muraille, ou pour nous ſervir des expreſſions de l'auteur, & de celles du livre de *l'Eſprit*, comme il nous à donné *des ongles, & des cheveux*? Il n'y a là que des ſubſtances ajoutées à d'autres ſubſtances, au lieu que la pen-

penſée n'eſt qu'un mode, ou une maniere d'agir du ſujet penſant, & par conſéquent elle ne peut ſubſiſter que dans une ſubſtance intelligente. (4)

Veut-on dire per ces mots que Dieu peut faire préſent à la matiere de la faculté de penſer, comme il a donné aux arbres la faculté *de recevoir dans ſes fibres la ſéve qui circule, de déployer les boutons de ſes feuilles & de ſes fruits? Me demanderez vous*, dit le premier de ces deux auteurs, dans ſes Mélanges *&c. ce que c'eſt que l'ame de cet arbre? Il a reçû ces dons: l'animal a reçû ceux du ſentiment. Qui a fait tous ces dons? Qui a donné toutes ces facultés? Celui qui fait croitre l'herbe des champs.* On n'avoit pas encore oui dire qu'un arbre eût des facultés. On appelle *faculté* la puiſſance qu'un être a d'agir par lui même, & par ſa nature. Ainſi l'ame à des facultés, parceque par elle même elle a la puiſſauce de ſentir, de pen-

penſer, de vouloir: voilà ce qui ſe comprend. Mais on ne comprend pas ce que c'eſt que *les facultés d'un arbre.* La capacité de récevoir ſuccéſſivement d'autres parties de matiere dans ſes fibres n'importe rien que de paſſif.

Outre cela, ſi les plantes n'avoient point de germes, on n'auroit plus qu'une matiere qui malgré ce don de Dieu, ne pourroit plus recevoir la ſéve dans ſes fibres, ni déployer les boutons de ſes feuilles, & de ſes fruits. Leur faculté imaginaire que ſeroit elle alors devenûe ?

Ajoutez que toute faculté étant une puiſſance qu'un être a d'agir par lui même, & par ſa propre nature; ſi la matiere avoit la faculté de penſer, cette faculté, ne ſeroit plus un don: elle appartiendroit à ſa nature. *Don*, & *faculté* ne s'accordent nullement enſemble: une faculté qui eſt un don, eſt une chimere. On auroit bientôt

poussé à bout nos Philosophes, si on les obligeoit seulement d'éxpliquer ce qu'ils entendent par ces mots: *la pensée pourroit bien être un présent, que Dieu auroit fait à la matiere.*

L'auteur sort un peu des bornes de la modestie & de la charité, en traitant les Théologiens de *superstitieux*, & en disant qu'ils sont ce *que les poltrons sont dans une armée, qui ont, & donnent des terreurs paniques.* Il trouve mauvois qu'ils se soient récriés contre le discours *sage* de Loke, *ne s'agissant point de Religion dans cette affaire*, mais d'une question *purement philosophique très indépendante de la foi, & de la révélation.* (5)

Les Théologiens savoient que la spiritualité de l'ame est un dogme de foi, établi dans les saintes Ecritures, enseigné par les Peres, décidé par les Conciles généraux: l'auteur devoit le savoir lui aussi, puisqu'il étoit Chrétien. Une question liée si étroitement avec

le

le dogme ne sauroit être regardée comme *purement philosophique.*

Il est vrai que l'auteur dans les endroits cités ne nie point le fait; il ne dit point que ce qui pense en nous ne soit que matiere : il dit seulement que Dieu pourroit bien donner la pensée à la matiere. Mais nos Philosophes font bien du chemin en peu de tems : ce qu'ils n'avancent d'abord que comme un doute, devient bientôt une certitude. L'auteur met ailleurs en fait que la spiritualité de l'ame est *une invention de la politique Egyptienne :* que Dieu *a donné des portions d'intelligence à des portions de matiere organisée pour penser & qu'elle pense à proportion de la finesse des sens.*

Collins est allé encore plus loin, & si Dieu, dit-il, peut donner à la matiere la capacité de penser, *quelques systhêmes de matiere peuvent devenir par certaines compositions, ou divisions des êtres pensans.* Voilà donc de la

matiere qui peut très bien ſe paſſer de ce Don de Dieu, & être penſante. Les Théologiens ont donc eû raiſon de ſe récrier contre de Loke: plut à Dieu qu'ils euſſent été plus écoutés! On s'eſt contenté de les traiter de *ſuperſtitieux*, *de poltrons*, *d'aveugles*, *de téméraires*; mais l'on a eû garde de répondre à leurs raiſons. (6)

Il y a plus; l'on en vient aux récriminations & l'on accuſe à ſon tour les Théologiens d'irreligion, même d'atheiſme. On a déjà répondû ci deſſus à l'accuſation d'irreligion fondée ſur ce qu'ils mettent des bornes à la puiſſance de Dieu, pendant qu'ils n'en mettent qu'à la capacité de la matiere. La preuve ſur la quelle ſe fonde l'accuſation d'athèiſme eſt encore plus ſinguliere. Ecoutons ſur cela, le raiſonnement de l'auteur du *ſyſthême de la nature*, que Voltaire trouve d'une grande force, dans ce même ouvrage où il le refute, jusqu'à compli-

plimenter l'auteur d'avoir *confondû les téméraires, qui affirment avec un orgueil insupportable que l'être des êtres ne peut donner le sentiment, & la pensée à la matiere, & de leur avoir imposé silence.* *Les Théologiens*, dit l'auteur, *d'après ces assertions* (que Dieu ne peut donner à la matiere la faculté de penser) *se reconnoissent pour vrais Athées, & en effet d'après leurs principes il est aussi impossible que l'esprit ou la pensée produisent la matiere, qu'il est impossible que la matiere produise l'esprit ou la pensée.* Ainsi voilà donc l'impossibilité de la création de la matiere par un être immatériel, voilà la matiere éternelle, & par conséquent plus de Divinité. (7)

D'abord il faut remarquer, que l'auteur s'enveloppe dans les expressions. Il prend pour synonimes les mots *esprit, & pensée*, qui ne le sont point. L'esprit est une substance, &

la penſée n'eſt qu'un mode de cette ſubſtance. Les Théologiens diſent que la matiere ne peut pas produire la penſée. L'auteur en conclût-il, la penſée ne peut pas produire la matiere? Les Théologiens en conviendront. En conclût-il, l'être penſant ne peut pas produire la matiere? Les Théologiens nieront cette conſéquence, & diront que la prémiſſe parle du mode, & la conſéquence de la ſubſtance, à la quelle ce mode appartient.

Après cela ce raiſonnement ſi vanté, ſi l'on peut donner ce nom à ce qui eſt le déraiſonnement même, ſe réduit aux argumens qui ſuivent: un être purement paſſif ne peut rien produire; donc un être ſouverainement actif ne peut rien produire de même: celui qui ne peut pas donner à un être des proprietés contradictoires ne peut pas donner l'éxiſtence à cet être. Autant voudroit dire une maiſon ne peut pas

fai-

faire un architecte; donc un architecte ne peut pas faire une maison: un horloger ne peut pas donner à une pendule la proprieté de marquer à la fois avec la même aiguille, & le même cadran, le tems vrai, & le tems moyen, donc l'horloger ne peut pas faire une pendule. (8)



NOTES.

(1) Volt. *Mélanges &c. c. 15. ſur Loke.*

Il eſt bon de remarquer que ſi cet Ecrivain paſſe auprès de nos beaux eſprits pour une génie profond, & un grand Philoſophe, d'autres en ont porté un jugement bien différent. Le chevalier de Ramſay qui ſe connoiſſoit bien en hommes, & connoiſſoit ce Philoſophe en particulier, l'appelle en écrivant à M. Racine, un *génie ſupérficiel qui a écrit les élémens de la Philoſophie pluſtot que des principes approfondis &c.*

Nous n'en voulons pas pour cela à la reputation de ce Philoſophe; mais nous avons crû devoir faire cette remarque pour ceux qui étant peu verſés dans la Philoſophie s'en laiſſent impoſer par le nom de Loke. Ainſi au lieu de regarder ce qu'il a dit ſur la poſſibilité de la matiere penſante comme une contradiction la plus groſſiere, & peu honorable à un Philoſophe nous avons mieux aimé de ne le regarder que comme un de ces

pro-

propos inconſidérés qui s'échappent quelque fois même au plus grands hommes. On ne déroge point à la réputation d'Homere en diſant d'après Horace que ce Prince des Poëtes ſommeille quelque fois. *Oeur. de M. L. Rac. tom.* 3. *Lettre du Chev. Ramſay à Mr. Racine.*

(2) Volt. *Ibid.*

(3) Volt. *Metaph. part.* 1. *c.* 6.

(4) Volt. *Dict. Philoſoph. art. idées* Helv. *de l' Eſprit Diſc.* 1. *c.* 1.

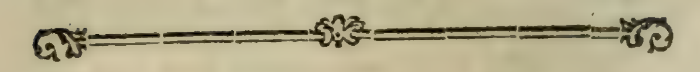
(5) Volt. *Lettre* 13. *ſur Loke.*

(6) Volt. *Amuſem. Litter. tom.* 2. Collins *Eſſ. ſur. la nat. & deſtin. de l' ame humaine.*

On dit que Loke refuta victorieuſement les raiſons de Stillingfléet Evêque de Vorceſter; mais le ſeul qui le dit c'eſt Voltaire. Les autres prétendent au contraire que Stillingfléet pouſſa Loke en Philoſophe éclairé & ſur de ſa marche, & que Loke ſe defendit en Philoſophe qui fait pitié.

(7) Syſth. de la nat. *part.* 1. *c.* 7. Volt. *Dieu Queſt. ſur l' Encyclop.*

(8) V. Caſtill. *Obſerv. ſur le livre intitule &c. c.* 9.



CHAPITRE VIII.

Continuation du ſujet précédent. Union de l'ame avec le corps.



Il paroit que l'auteur du *ſyſthême de la nature* qui a attribué l'origine de l'opinion de la ſpiritualité de l'ame à l'ignorance, a reconnû lui même ſon tort, puiſqu'il attribue ailleurs cette opinion à *une politique très profonde & trés intéreſſée des Théologiens, pour ſouſtraire une portion de l'homme à la diſſolution, à fin de la rendre ſuſceptible de récompenſes, & de chatimens.* (1)

Les hommes n'ont pas eû beſoin d'apprendre des Théologiens que toute matiere eſt inerte, que des opérations indiviſibles ne peuvent venir que d'un prin-

principe indivisible & immatériel. D'ailleurs les Théologiens n'avoient pas besoin de l'immortalité intrinseque, & par conséquent de la spiritualité de l'ame, pour établir le dogme d'une vie future: la seule immortalité extrinseque leur suffisoit. Ils auroient même par là évité l'objection, que le feu ne sauroit agir immédiatement sur une substance immatérielle.

Mais ce n'est plus les Théologiens qui ont inventé le systhême de la spiritualité de l'ame, dit le même auteur dans la note 26, c'est Descartes: même les Théologiens avant ce Philosophe ont crû l'ame corporelle. Qu'il est beau de voir la même opinion attribuée tantôt à l'ignorance des hommes, tantôt aux Théologiens, tantôt à un Philosophe; des Théologiens qui forgent le systhême de la spiritualité de l'ame par politique & par intérêt, & qui parlent de l'ame comme d'un étre matériel! En attendant que l'au-

l'auteur s'accorde mieux avec lui même, qu'il nous ſoit donc permis d'attribuer l'opinion de la ſpiritualité de l'ame à la nature. Auſſi elle a été dans tous les tems l'opinion des ſauvages, auſſi bien que des Théologiens & des Philoſophes. Nous avons abſervé, & notre auteur obſerve lui même, que dans tous les tems & dans tous les lieux les hommes incapables de concevoir la matiere comme principe des opérations & des Phénomènes dont ils étoient étonnés, ont eû recours aux *Eſprits* pour les expliquer. De là eſt née ſelon lui, non ſeulement la croyance des Dieux & des génies du Paganiſme; mais encore la notion d'un ſeul Dieu, & de l'ame humaine: ainſi pour trouver l'époque de l'idée de la ſpiritualité de l'ame, il faut remonter jusqu'à la Création. Le même auteur avoue par une autre contradiction la plus manifeſte, que *rien de plus populaire de plus univerſellement répandû*

que

que le dogme de l'immortalité de l'ame. (2)

Quand on conviendroit que Descartes a épuré le langage de l'ancienne Philosophie, & s'est exprimé plus exactement sur la nature de l'ame, il ne s'en suivroit pas qu'il ait créé la notion de sa spiritualité, & que personne n'en ait eû l'idée avant lui.

Pythagore, Platon, Aristote, Cicéron &c. ont enseigné la spiritualité de l'ame long tems avant Descartes (3) & le Philosophe François n'auroit tout au plus que l'honneur d'avoir distingué plus exactement l'esprit de la matiere, & d'avoir mis la preuve de la spiritualité de l'ame dans un plus grand jour; quoique cela même on pourroit le lui contester. Plotin disciple de Platon, Saint Augustin, Claudien Mamert en ont parlé dans les mêmes termes que Descartes, & en ont apporté la même preuve. (4) Ce que l'auteur avance des Théologiens,

qu'ils

qu'ils ont crû l'ame corporelle, eſt une calomnie. (5)

Il eſt faux de même ce que prétendent certains Ecrivains, que la connoiſſance de la ſpiritualité de l'ame ne ſoit dûe qu'à la révélation. Les hommes en ſont aſſurés par la connoiſſance intime & éxpérimentale qu'ils ont de ſes opérations, & par la raiſon: la révélation ne fait que leur en donner une aſſurance d'un autre genre, & que mettre une borne aux futiles ſpéculations des Philoſophes, par les quelles il n'y a de vérité ſi évidente qu'ils ne réuſſiſſent à défigurer, & à confondre. Qu'il ſeroit à ſouhaiter qu'une telle borne eût été toujours reſpectée! (6)

Il eſt vrai, que le mot *eſprit*, dont les hommes ſe ſervent pour déſigner l'ame, exprime des êtres matériels, comme le *v*[illegible], le *ſouffle*, &c. mais qu'importe de quel mot l'on ſe ſerve, pourvû que l'on convienne de la choſe? Si

les

les hommes se sont servis de mots qui expriment des êtres matériels, c'est parceque le langage n'ayant d'abord été formé que pour désigner des êtres matériels, ne leur en a fourni point d'autres. Celui de *vent*, de *souffle* leur a parû le plus propre pour indiquer un être invisible, parcequ'on le sent, mais on ne le voit pas, ou peut-être encore parceque la vie, dont l'ame est le principe, se manifeste dans l'homme sur tout par la respiration. Ils ne laissent pas pour tout cela de convenir que l'ame est un être simple, & inétendû. Si les hommes par ce mot *esprit* n'eûssent entendû qu'un être plus délié, plus subtil, mais de la même nature que la matiere, à quoi leur auroit-il servi de peupler le monde d'esprits pour suppléer à l'insuffisance de la matiere? C'auroit été substituer la matiere à la matiere. Aussi par ce mot *esprit* ils ne prétendent point en donner la définition, ni expliquer ce qu'el-

qu'elle eſt; ils ne prétendent que la déſigner. Lorsqu'il s'agit de la définir, ils la définiſſent une ſubſtance ſimple, inétendûe, indiviſible, qui penſe & qui veut.

Si parmi les anciens Philoſophes il y en a eu quelques uns, qui ont enſeigné que l'ame n'eſt rien autre choſe qu'une matiere plus ſubtile, & plus déliée, par ce mot *ame* ils n'entendoient point le principe qui penſe, & qui veut; mais ce que nous diſons *eſprits vitaux* ou *animaux*. On a déjà vû dans le Chapitre X. du Tome I. la diſtinction que faiſoient ces Philoſophes entre *mens*, *animus*, & *anima*. Auſſi la définition que nous donne Cicéron de ce qu'ils entendoient par *mens* ne peut mieux exprimer un être immateriel. (7)

Les vieilles objections de Lucréce fondées ſur ce que l'ame nait, s'accroit, ſe fortifie, s'affoiblit, meurt avec le corps, que l'organiſation plus

ou

ou moins parfaite, & les autres causes physiques, comme la nourriture, la qualité de l' air que nous respirons, le climat, &c. influent sur nos facultés morales & intellectuelles, ces objections, dis-je, renouvellées par nos Philosophes avec un air d'importance ne prouvent nullement que l'ame ne soit rien autre chose que le corps. (8)

Toutes les fois que deux choses se perfectionnent, ou se déteriorent dans le même tems, & dans la même proportion, il ne s'en suit pas qu'elles ne différent point absolument l'une de l'autre; tout ce qui altére un effet n' en est pas nécessairement la cause Pour que deux choses se perfectionnent, & se déteriorent dans la même proportion, il suffit qu'elles dépendent d'une cause commune. Aussi paroissent-elles se perfectionner, ou se déteriorer dans la même proportion, si l'une est une condition sans la quelle l'autre ne peut exercer son activité. Un pa-

reil argnment prouveroit que l'air, & le feu ſont la même choſe, puisque le feu s'affoiblit, & s'éteint, à meſure, que l'air ſe raréfie, ou que l'humidité & la ſechereſſe, qui changent beaucoup la force de la poudre à canon, en ſont la cauſe.

Auſſi dans ces objections on va au de là du fait, & on ſuppoſe bien des choſes gratuitement. Où eſt ce que ces Philoſophes ont appris que l'ame nait & meurt avec le corps? Ils ſeroient bien embarraſſés à le prouver. Le fait ne nous montre rien autre choſe, ſi ce n'eſt que l'ame agit dans le corps d'abord que le corps a atteint le dégré de conſiſtence & de pérfection néceſſaire, & qu'elle n'agit plus dans un cadavre. De même ces expreſſions que l'ame *s'accroit*, *ſe fortifie*, *s'affoiblit*, avec le corps ne ſont pas juſtes; on peut les paſſer à Lucréce comme Poëte; mais on ne ſauroit les paſſer à un Philoſophe. Nous ne voions ni l'accroiſ-

ſe-

ſement, ni l'affoibliſſement de l'ame; nous ne voions que le plus ou moins de facilité, & d'énergie dans ſes opérations. Aller au delà c'eſt prendre pour prouvé ce qui eſt en queſtion.

Or tout cela ne prouve rien autre choſe, ſi ce n'eſt que l'ame dans l'état préſent, ne peut exercer ſes facultés que d'une maniere dépendante du corps, en ſuite de l'union établie entre ces deux ſubſtances par le créateur. Comme ce ſeroit mal raiſonner que de conclure de ce qu'un joueur de flûte joue mal avec un inſtrument mauvois, ou ne peut jouer rien du tout, ſi on lui ôte ſon inſtrument, que le joueur n'eſt rien autre choſe que ſa flûte; ce ſeroit de même mal raiſonner, que de conclure de ce que l'ame dans l'état préſent dépend du corps dans ſes opérations, qu'elle n'eſt rien autre choſe que le corps.

Si nos Philoſophes ſentent quelque choſe de plus que cette dépendan-

ce, & que c'eſt réellement le cerveau qui penſe, c'eſt un privilège que nous n'avons point. On félicite l'auteur du *Dictionnaire philoſophique* d'être certain de penſer avec ſa tête, comme il eſt certain de marcher avec ſes pieds, de digérer avec ſon eſtomac. (9)

Ajoutez que cette même depéndance n'eſt pas vraie à l'égard de toutes les opérations de notre ame. Nous ne voulons certainement pas par le canal des organes, & la volonté n'en dépend point, ſi ce n'eſt en tant que les organes lui fourniſſent les objets ſur les quels elle s'exerce. Auſſi l'ame n'a que faire des organes pour connoitre ſa propre éxiſtence.

D'abord que cette dépendance n'eſt qu'une ſuite de l'union de l'ame avec le corps, on ne ſauroit conclure que l'ame ne peut abſolument ni penſer, ni agir ſans organes. Conclure de ce qui n'eſt vrai que dans une ſuppoſition à ce qui eſt généralement, c'eſt

mal

mal raiſonner. L' auteur du *ſyſthême de la nature* commet ſouvent cette faute, & on peut dire que tout ſon ſyſthême ſur les êtres immatériels ne porte que ſur ce faux raiſonnement. (10)

Il eſt vrai que l'auteur tâche ailleurs de redreſſer ſes propoſitions par dire, non pas qu'il fut avoir des organes pour agir & pour penſer; mais pour agir, & pour penſer *à notre maniere.* Dés lors ſon argument pour prouver que l' ame n' eſt que matiere n' a plus de force: ainſi d' une façon, ou d' autre, il raiſonne toujours mal. (11)

Les Matérialiſtes out beau s' écrier, avec le même auteur, que cette union des deux ſubſtances n' eſt qu'une chimere, qu' il eſt *impoſſible de concevoir comment un être matériel peut lier, renfermer, contraindre, déterminer un être fugitif, qui échappe à tous les ſens, que reſoudre ces problèmes par*

des miracles, & faire intervenir la Divinité, c'est avouer son ignorance, ou le dessein de tromper les autres. Dire que l'on ne peut concevoir le comment d'une chose, c'est faire une difficulté; ce n'est pas prouver que la chose est impossible, ni qu'elle renferme une contradiction. Il est démontré que ce qui veut & qui pense en nous n'est pas matiere, & par conséquent qu'il y a en nous deux substances distinctes. Or que ces deux substances dépendent l'une de l'autre, c'est un fait, contre lequel une difficulté n'a point de force. A la vérité ce seroit une absurdité de dire que l'ame agit sur le corps par un choc, ou que le corps agit sur l'ame comme toute matiere agit sur une autre matiere en lui communiquant son mouvement; mais c'est ce qu'on ne dit point. Il y a une infinité de manieres d'agir; nous n'en connoissons que très peu,

en-

encore les connoiſſons-nous très imparfaitement.

Beaucoup de Newtoniens ſoutiennent que dans l'action méme d'un corps ſur un autre il n'y a point de contact immédiat. Aſſurement cela eſt plus croyable de l'action de l'ame ſur le corps, ou du corps ſur l'ame, & ſi cela eſt, la difficulté de concevoir l'action d'un corps ſur un autre corps ſera pour le moins auſſi grande que d'expliquer l'action du corps ſur l'eſprit. (12)

Auſſi ces expreſſions que le corps *lie*, *renferme* l'ame, ne ſont pas juſtes: elles ne ſont vraies que dans le ſens figuré. La maniere d'éxiſter des eſprits par rapport à l'eſpace nous eſt inconnue, auſſi bien que leur maniere d'agir ſur les corps.

Les eſprits n'éxiſtent certainement pas dans l'eſpace, ni ne l'occupent à la maniere des corps. C'eſt ce que les Scholaſtiques ont voulû indiquer en di-

ſant que l'ame exiſte toute entiere dans tout le corps, & dans chaque partie du même corps: ainſi il n'y a nulle raiſon de tourner cette expreſſion en ridicule. Si c'eſt là des myſteres; il y a des myſteres par tout. Que les Matérialiſtes nous expliquent comment le mouvement eſt renfermé dans le corps qui ſe meut, comment il paſſe & ſe communique d'un corps à l'autre, &c. Auſſi le même auteur, qui ſur la ſuppoſition fauſſe que toute action ſe réduit à la communication du mouvement, prétend que dès que l'on attribue de l'action à une cauſe quelconque, on eſt obligé de la regarder comme matérielle, avoue cependant qu'on peut ignorer *ſa nature particuliere, & ſa façon d'agir.* Qu'il nous ſoit donc permis de même de l'attribuer à une cauſe immatérielle, quoique nous ignorions ſa nature particuliere & ſa façon d'agir, ſur tout étant démontré

tré que cette action ne peut venir d'une cause matérielle. (13)

Chaque être est, dit l'auteur de *l'Evangile du jour*, ce qu'il est en lui même indépendamment d'un autre être, du moins quant à sa proprieté essentielle, d'où il en conclût que l'essence de l'ame ne sauroit influer sur celle du corps, tout comme *l'essence d'un cercle n'influe point sur celle d'un quarré.* Personne ne s'est jamais avisé de dire que l'essence de l'ame influe sur celle du corps; mais de ce que l'essence d'un être n'influe point sur celle d'un autre, il ne s'en suit pas qu'il ne puisse influer sur sa maniere d'agir. Si le cercle & le quarré sont ajustés en sorte que chaque angle du quarré fasse faire au cercle une petite partie de son tour, il est évident que le cercle n'aura point un mouvement continû, comme il l'auroit, s'il étoit mis en mouvement par un autre cercle. De même l'essence de l'ame n'in-

flue point sûr celle du corps, & l'une est tout-à-fait indépendante de celle de l'autre: le corps n'a pas besoin de l'ame pour être étendû, ni l'ame n'a pas besoin du corps pour être une substance qui pense; mais il peut y avoir des relations établies entre ces deux substances, qui influent sur la maniere de leur opérations. (14)

Tout ce qu'on en peut conclure c'est que cette dépendance, & ces relations, ne découlant point de l'essence de l'ame, ni de celle du corps, ne sont qu'arbitraires, & par conséquent qu'il y a un être tout-puissant qui les a établies par sa seule volonté. Ainsi les difficultés que l'on fait contre l'union de ces deux êtres si différens nous fournissent une nouvelle preuve de l'éxistenee de Dieu. (15)

D'abord que cette union de l'ame & du corps dépend de la libre volonté du créateur, ce seroit une question impertinente que demander, *pour-*

quoi

quoi Dieu a-t-il voulû unir ensemble deux êtres si différens? Il vaudroit autant demander pourquoi Dieu a voulû créer des hommes? (16)

Dieu a-t-il créé toutes les ames à la fois, ou les crée-t-il succéssivement dans les corps, dês qu'ils sont capables d'être les instrumens de ses opérations? Nos lumieres naturelles ne nous découvrent rien là dessus. (17)

L'ame que devient-elle après la mort? Ce que Dieu veut. Ce n'est pas encore ici le lieu d'en dire de plus.



NOTES.

(1) *Systh. de la nat. part.* 1. *c.* 7. *note* 27.

(2) Ibid. *c.* 13. V. la Grange *Remarq. sur Lucréce tom.* 1.

(3) Plat. *in Phaed.*

Cic. *Tuscul. quaest. l.* 1. *Aristoteles .... cum quatuor illa genera principiorum esset complexus, quibus omnia orirentur, quintam quandam naturam censet esse, a qua sit mens; cogitare enim, & providere, & discere, & docere, & tam multa alia, meminisse, amare, odisse, cupere, timere, angi, laetari, haec & similia eorum in horum quatuor generum nullo inesse putat.*

Id. ibid. *In animi autem cognitione dubitare non possumus, nisi plane in physicis plumbei sumus, quia nihil sit animis admixtum, nihil copulatum, nihil coagmentatum, nihil duplex.*

V. Macrob. *In Somn. Scip. l.* 1. *c.* 9. *&c.*

Ce n'est qu'en établissant que tout n'est que matiere, que Leucippe, Democrite, Epicure se sont distingués des autres Philosophes comme fondateurs d'u-

d'une nouvelle ſecte: ils ont donc été des innovateurs, & par conſéquent le ſyſthême de la ſpiritualité de l'ame étoit avant eux le ſyſthême de tous les Philoſophes

(4) *La Religion. natur. & révél. tom.* 1. *Diſſert.* 3. *arr.* 1.

Quoique nous prétendions que Deſcartes n'a pas été le premier à diſtinguer avec exactitude & avec préciſion l'eſprit de la matiere, nous ſommes bien loin de ſouscrire à l'aſſertion de l'auteur *des Lettres Philoſophiques*, qui après avoir parlé avec le dernier mépris des Scholaſtiques, qui ont ſoutenû la ſpiritualité de l'ame, n'épargne pas même ce Philoſophe.

Mille Scholaſtiques, dit-il, *ſont venûs en ſuite, comme le Docteur irréfragable, le Docteur ſubtil, le Docteur angelique, le Docteur ſeraphique, le Docteur cherubique, qui ont tous été bien ſurs de connoitre l'ame très clairement; mais qui n'ont pas laiſſé d'en parler comme s'ils avoient voulû que perſonne n'y entendit rien. Deſcartes né pour découvrir les erreurs de l'antiquité, mais pour y ſubſtituer les ſiennes s'imagina d'avoir démontré que l'ame étoit la même choſe que la penſée.* Volt, *Lettres Philoſoph. Lett.* 13.

Ces auteurs n' ont jamais prétendû connoitre l' ame très clairement : ce dont ils ont été bien surs, c' est qu' elle n'est pas matiere, & ils en ont apporté des preuves qu' il falloit combattre, au lieu de s' egayer par une plate raillerie sur les épithetes, par les quels on a trouvé bon de désigner leur ordre, ou leur caractere particulier.

Aussi l' on connoit le Docteur *seraphique*, le Docteur *subtil*, le Docteur *angelique*, mais l' on ne connoit point *l' irrefragable*, ni le *cherubique*, que l' auteur a inventé pour faire mieux sentir le ridicule, qu'il prétend jeter sur les Scholastiques. Descartes n'a jamais dit, *que l' ame est la même chose que la pensée*; il a dit que penser actuellement c' est son essence : ces deux choses sont très différentes l' une de l' autre. Il ne falloit point lui prêter une sottise pour le rendre ridicule, & au lieu de l' accuser de n' avoir découvert les erreurs de l' antiquité que pour y substituer les siennes, il falloit les refuter.

Tant de raisonneurs, ajoute - t - il, *aïant fait le Roman de l' ame, un sage est venû, qui en fait l' histoire.* Ce sage est Loke.

Or Loke n' a fait rien autre chose, que refuter les idées inées de Descartes,

distinguer les idées simples des composées, faire voir que les langages sont imparfaits, & qu'en exprimant ses pensées l'on abuse souvent des termes. Il n'y a point de Cours de Philosophie, où toutes ces doctrines ne soient enseignées. Si Loke les a peut-être mieux developpées, c'est là bien peu de chose pour l'ériger en seul Historien de l'ame.

Mais il lui est échappé de dire que Dieu peut communiquer la pensée à la matiere. Voilà tous ses titres : un propos inconsidéré, ou une contradiction la plus manifeste. V. *Chap. précéd.*

(5) Si certains auteurs au lieu de mépriser les Théologiens, les eûssent étudié, ils n'auroient pas avancé, comme a fait l'auteur du *systhême de la nature*, & celui qui l'on vient de citer, que plusieurs Peres de l'eglise dans les premiers siècles ont crû l'ame humaine, les Anges, & Dieu corporel. Ils auroient trouvé dans Pétau que l'erreur de croire Dieu corporel n'est attribuée qu'à Meliton Evêque de Sardes, que le sentiment de Tertullien sur cet article n'est pas bien clair, que tout au plus il se trouve dans Lactance des expressions peu exactes : mais nous ne parlons ici que de l'ame.

Tertulien, Synnesius, & quelques autres, d'après l'opinion de quelques anciens Philosophes, ont donné à l'ame une enveloppe extrêmement subtile, & déliée, par le moyen de la quelle après la mort de l'homme, elle retenoit la forme humaine: ce qui ne donne pas la moindre atteinte à sa spiritualité. Ils tâchoient par là d'expliquer comment on pourroit distinguer une ame d'avec l'autre, après qu'elles seroient séparées de leurs corps. Ce fut un excès de credulité aux visions une femme pieuse, qui affirmoit qu'une ame s'étoit montrée a elle révêtue des qualités sensibles lumineuse, colorée, & qui plus est, d'une figure extérieurement humaine, ce qui porta Tertullien à embrasser cette explication.

Saint Hilaire, Sait Irenée, le même Tertullien, & d'autres, en disant que l'ame est *corporelle*, qu'il n'y a rien *d'incorporel que Dieu*, par le mot *corps* entendoient toute substance crée finie, & limitée ou simplement *substance*. Il ne faut pas en être étonné: la signification du *mot corps* n'étoit pas encore fixée a désigner une substance étendue, & divisible. Ils en-

ten-

tendoient par là s'oppoſer aux Pythagoriciens, qui prétendoient que notre ame étoit une parcelle de la ſubſtance divine & avec lesquels il n'étoit pas queſtion ſi l'ame eſt étendue, & diviſible, ou indiviſible & inétendue.

Incorpoream esse animam, etsi difficile tardioribus persuaderi potest, mihi tamen fateor esse persuasum. Sed ne verbi controversiam vel superfluo faciam, vel merito patiar, quoniam cum de re constat, non est opus certare de nomine: si corpus est omnis substantia, vel essentia, vel si quid aptius nuncupatur id quod aliquo modo est in se ipso, corpus est anima. Ita si eam solam placet incorpoream vocare naturam, quae summe incommutabilis, & ubique tota est, corpus est anima, quoniam tale aliquid ipsa non est. Porro si corpus non est nisi quod per loci spatium aliqua longitudine, latitudine, altitudine ita sistitur, vel movetur, ut majori sui parte majorem locum occupet, & breviori breviorem, minusque sit in parte, quam in toto, non est corpus anima: per totum quidem corpus quod animat non locali diffussione, sed vitali intensione porrigitur. Quare si animam corpus esse dicendum est, non est certe corpus quale terrenum est. Unde intelligitur anima, sive corpus, sive incorporea

dicenda ſit, propriam quamdam naturam habere omnibus his mundanis elementis excellentiore ſubſtantia creatam. Auguſt. *epiſt.* 166. *ad Hyeron.*

Le ſecond des deux ſens indiqués paroit avoir été celui de Tertullien, ſelon qu' il s' explique lui même en diſant: *cum ipſa ſubſtantia corpus ſit cujusque rei.* Tertull. *adv. Hermog.* Auſſi dit-il ailleurs que l'ame a *proprium genus ſubſtantiae, ſoliditatis*, c'eſt-à dire différente de la ſubſtance, & de la ſolidité de la matiere; on ne peut pas interpreter le mot *propre* autrement.

(6) En accordant même que la connoiſſance de la ſpiritualité de l'ame ne ſoit dûe qu'à la ſeule révélation ce qui eſt faux, comme l'on vient de le prouver, il ne s'en ſuit pas que ce n'eſt que *depuis dix ſept cent ans, qu'on eſt certain de l'éxiſtence de l'ame, & de ſon immortalité*, comme le prétend l'auteur *du Dictionnaire Philoſophique* par une autre inſigne fauſſeté. *Dans les loix du peuple de Dieu*, dit-il, *il n'eſt pas dit un mot de la ſpiritualité & de l'immortalité de l'ame: rien dans le Décalogue, rien dans le Levitique, rien dans le Déutéronome.* S'il n'en eſt rien dit dans le Décalogue &c. il en

eſt

dit assez dans la Génése, où Moïse nous apprend que l'ame a été créée de Dieu, qu'elle est immortelle, qu'elle est l'image de la Divinité, que Dieu aiant formé de terre le corps de l'homme, il anima ce corps par un souffle divin. Aussi le même Moïse donne assez à connoitre que l'ame ne périt point avec le corps, en defendant expressément de consulter les morts pour apprendre la vérité & cela dans le Déutéronome.

La denomination de Dieu d'Abraham, de Dieu d'Isaac, de Dieu de Jacob, si souvent répétée dans le vieux Testament annonce la même vérité, selon l'explication que Jesus Christ même nous en a donné dans l'Evangile. Aussi il en est assez dit dans les livres de Salomon.

Si Moïse n'en a pas parlé plus clairement dans les livres de la Loi, cela n'étoit point nécessaire, puisque les Juifs en étoient déjà ailleurs bien instruits & ce n'étoit nullement là l'objet de sa mission. *Gen.* 2. *Deuter* 18. *Matth.* 22. *Ps.* 15. *Eccli.* 12.

L'éxemple des Sadducéens, dont l'auteur fait *une grande école des Juifs* quoiqu'ils ne formassent qu'une secte peu nombreuse, qui nioient l'immortalité de

l'ame, & qui cependant, dit-il, *occupoient les premieres charges* ne prouve rien du tout. Nous voions tous les jours des Déistes, & des Gens sans Religion occuper des grandes charges chez les Chrétiens ?

On seroit bien dupe, si on croioit que ces auteurs parlent sincerement, lorsqu'après avoir dit que nous ne sommes certains de la spiritualité de l'ame que par la révélation, ils protestent de s'y soumettre : leur mauvaise foi, & leur artifice se montrent trop à découvert. D'abord ils prétendent que ce n'est que la révélation, qui nous apprend que l'ame est spirituelle ; aprés ils font tout leur possible pour obscurcir, & pour rendre douteuse la révélation, en insinuant que c'est une révélation de nouvelle date, & qu'elle n'a pas été faite aux Juifs : aussi prétendent-ils qu'elle n'a pas été connue dans les premiers siècles de l'Eglise, que plusieurs Peres ont crû l'ame corporelle.

(7) V. *note* 3.

(8) *Lucr. de rer. nat. l.* 3. *v.* 446. *& seqq.*

Lucréce s'est contenté de dire que que dans les enfans l'ame est foible,

com-

comme leur corps: il n'a pas déraisonné jusqu'au point de dire que les enfans sortis du sein de leurs meres, & devenus adultes ne sentent, ni ne pensent point, qu'après que leur corps a pris une étendue considerable. C'est à l'auteur du *systhême de la nature* qu'il étoit réservé de renchérir sur le Poëte Epicurien. V. *Chapit. VI. note 6.*

(9) Volt. *Diction. Phil. art. ame,*

Pendant que la plus grande partie de hommes, lorsqu'ils sentent, ne savent pas même qu'il se fasse du mouvement dans leurs organes, les Matérialistes sentent sans doute les divers mouvemens qui se passent dans leur cerveau: aussi quand l'objet qu'ils desirent est devant ou derriere eux, ils sentent que leur cerveau est poussé en avant ou en arriere.

Tant s'en faut que dans nos perceptions, ou dans nos sensations diverses, nous sentions les mouvemens divers, qui se passent dans notre cerveau, que Loke affirme au contraire comme une chose dont il est certain, que nos sensations n'enferment aucune idée mouvement, & que celui, qui n'auroit pas l'idée du mouvement par quelque autre voie, n'en au-

auroit aucune. Loke *Essai sur l'entend hum. l. 2. c. 14.*

L'experience rapportée dans les Memoires de l'Académie Roiale des sciences de Paris, sur la quelle s'appuye l'auteur du *systhême de la nature* pour prouver que c'est le cerveau qui sent, prouve tout le contraire. A mesure que l'on pressoit le cerveau d'un homme à qui ont avoit enlevé le crane, l'homme tomboit dans une espèce de léthargie, qui le privoit de tout sentiment. Or si le cerveau étoit sensible, plus il seroit pressé plus il sentiroit la pression. Donc ce qui sent, n'est pas le cerveau, & l'expérience de Mr. de la Peyronie fournit une preuve non pas de la sensibilité, mais de l'insensibilité du cerveau. *Systh. de la nat. part.* 1. *c.* 8. *note* 31.

(10) *Systh. de la nat. part.* 1. *c.* 5.

Comment l'ame pense-t-elle hors du corps? Réponse: nous ne le savons point; il faudroit avoir été hors du corps pour le savoir. Mais de ce que nous ne savons point de quelle maniere l'ame agit hors du corps, ni quelle est la nature de ses opérations, il ne s'en suit pas que hors du corps elle ne puisse agir, ni penser. Ce qui est certain c'est que

les

les facultés de l'ame ne dépendent point du corps, tout comme les proprietés du corps ne dépendent point de l'ame: l'ame n'a pas beſoin du corps pour penſer, comme le corps n'a pas beſoin de l'ame pour être étendu. L'ame ſéparée du corps connoitra certainement ſa propre éxiſtence: elle aura de plus toutes les autres idées qu'il plaira à ſon auteur de lui donner, par des voies proportionnées à ſa nature, qui nous ſont inconnues

Qu'ariveroit-il, ſi l'ame étoit enfermée dans un corps dépourvû d'organes? Réponſe. Quand on dit que l'ame eſt enfermée dans le corps, qu'elle eſt unie au corps, on n'entend pas qu'elle y ſoit enfermée comme dans une boîte, ou qu'elle y ſoit unie, comme l'on unit enſemble un morceau de bois, & un morceau de cire: on n'entend rien autre choſe, ſi ce n'eſt que dans pluſieurs de ſes opérations elle dépend d'un corps proportionné, & propre à entretenir cette dépendance, d'après les loix établies par le créateur. Il vaudroit donc autant demander ce qu'il en arriveroit, ſi l'ame dépendoit d'un corps, qui ne ſeroit point fait, pour qu'elle en dépende, ou

ce qui revient au même, si elle étoit unie á un corps, au quel elle ne seroit point unie.

(11) *Systh. de la nat. part.* 1. *c.* 5.

(12) V. *Cathéch. Philosoph. l.* 2. *c.* 1.

La difficulté qu'il y a à concevoir comment l'ame agit sur le corps, & le corps agit sur l'ame, a fait que de grands Philosophes ont nié que ces deux substances agissent l'une sur l'autre, & ont rejetté le systhême de l'influence physique: Descartes y a substitué le systhême des causes occasionnelles, Leibnitz celui de l'harmonie préétablie &c. mais, sauf le respect dû à ces Philosophes, il n'est point démontré que le systhême de l'influence physique renferme une contradiction, si ce n'est que l'on suppose une action de la matiere sur l'esprit semblable à celle qu'elle a sur une autre matiere.

Aussi les systhêmes de ces Philosophes pour expliquer l'union de l'ame avec le corps souffrent de très grandes difficultés. Nous n'entrerons point ici dans une controverse purement philosophique, d'autant plus que ces Philosophes reconnoissent la spiritualité de l'ame, & son union avec le corps: même

me

me ils n'ont imaginé ces systêmes que pour ôter la difficulté qu'il y a de concevoir comment deux substances si diverses agissent l'une sur l'autre. Le beau moyen d'ôter cette difficulté que de nier un fait réel, certain, incontestable, comme font les Matérialistes!

(13) *Systh. de la nat. part.* 1. c. 7.

Si l'on tranchoit le mot en disant que les êtres immatériels n'ont point de lieu, qu'ils sont nulle part; l'on parleroit peut-être plus philosophiquement, & l'on éviteroit bien des difficultés; mais les hommes accoutumés à concevoir tous les corps comme éxistans dans une espace déterminé, & séduits par l'imagination, ont transporté la même idée aux êtres immatériels, qu'ils ne sauroient de même concevoir comme éxistans sans se les figurer comme éxistans dans quelque partie de l'espace: de là l'axiome, que *rien ne sauroit exister nulle part*, qui n'est vrai qu'à l'égard des corps.

Il est vrai que les Philosophes ont tâché de rectifier ces idées, & ces façons de parler, en disant que les esprits ne sont point dans le lieu, où l'on suppose qu'ils éxistent, à la maniere des corps, qu'ils ne sont point dans une partie dé-

terminée de l'eſpace *circumſcriptive*, qu'ils y éxiſtent de façon qu'ils ſont tous dans tout, & tous dans chaque partie; mais ſi on les contraint à s'expliquer ils ne diſent plus que des choſes inintelligibles, ou contradictoires.

Ils n'ont peut-être point réfléchi que l'eſpace réel n'eſt rien autre choſe que l'étendue des corps, qu'une eſpace diſtinct de cette etendue n'eſt qu'un être de raiſon, c'eſt-à-dire cette même étendue conſiderée par abſtraction. Ainſi en penſant à l'eſpace on penſe réellement à un corps, & par conſéquent un être immatériel & inétendu exclut toute idée d'eſpace. Si l'imagination la lui attache, c'eſt que l'imagination qui ne ſauroit concevoir rien d'inétendu, lui attache l'idée d'étendue.

Ceux qui ont fait de l'eſpace un être réel diſtinct des corps, comme Gaſſendi, ſe ſont expoſés à devorer de très grandes abſurdités. Ou cet être ſeroit Dieu, ou il y auroit un être immuable, néceſſaire, indéſtructible, infini, éternel diſtinct de Dieu. Auſſi l'idée ſinguliere de Newton, que la création de la matiere pourroit bien ne conſiſter que dans l'impénétrabilité que Dieu auroit

don-

donné à l' eſpace, rétombe dans le Spinoſiſme, ou dans l' opinion des ces Philoſophes qui faiſoient le monde produit d' une matiere préexiſtante, & éternelle.

Ceux qui font de l' eſpace une troiſieme ſubſtance créée par Dieu diverſe de l' eſprit & de la matiere, comme Muſſchembroek, n' en retiennent point l' idée, ils la detruiſent. L' idée de l' eſpace eſt l' idée de quelque choſe de néceſſaire, indéſtructibile, éternel. Auſſi Dieu ne l' auroit créé qu' en pure perte. S' il a pû créer cette ſubſtance ſans la créer dans une autre eſpace préexiſtant, pourquoi n' auroit-il pas pû de même créer les corps, ſans cette ſubſtance préexiſtante? Ceux qui prétendent que l' eſpace n' eſt qu' un mode de l' immenſité de Dieu, & par conſéquent qu' il n' eſt rien autre choſe que cette même immenſité, n' ont apparemment pas réfléchi qu'ils admettoient en Dieu quelque choſe de paſſif, de diviſible, d' étendu Si avant de vouloir définir la nature de cette étendue imaginaire diſtincte des corps, on eût cherché à s' aſſurer ſi cette étendue éxiſte, on n' auroit pas tant diſputé ſur un être de raiſon. Auſſi en diſputant ſur un être de raiſon, comme s' il étoit un

être

être réel, on ne pouvoit manquer de dire des choſes inintelligibles, ou des abſurdités.

Cette opinion que les êtres immatériels n'éxiſtent dans aucun lieu n'eſt pas nouvelle. On peut la trouver dans Ariſtote *l.* 1. *de cœlo c.* 9. dans Boëce *ap. D. Thom.* 1. *p. q.* 52. *a.* 1. dans S. Gregoire de Nyſſe *dial. de an. & reſſur.* dans S Jean de Damas *l.* 1. *de fide c.* 13. dans S. Auguſtin *l. de immortal. c.* 15. *de Serm. D. in monte l.* 2. *c.* 5. *de quant. an c.* 25. dans Albert le grand, Alexandre d'Ales, S. Bonaventure, S. Thomas &c. V. Gerdil *de la Spirit. de l'ame*, le Gendre *Traité de l'opin. l.* 3. *c.* 4.

L'axiome que rien ne peut agir où il n'eſt point, ne regarde que les corps. Il ne feroit pas vrai même à leur égard, ſi ſelon l'opinion de quelque Newtoniens, il y avoit une action *in diſtans*.

De ce qu'un eſprit agit où il n'eſt point par une préſence locale, il ne s'en ſuit pas, qu'il puiſſe de même agir dans tout lieu, & ſur tous les corps. Son action eſt bornée par la loi du créateur à un tel corps déterminé, & cela eſt

être

être uni au corps : en être ſéparé c'eſt ceſſer d'agir ſur ce corps,

D'après cette maniere de raiſonner ſur les êtres immatériels, certainement plus philoſophique, & capable de ſatisfaire la raiſon, ſi elle ne ſatisfait point l'imagination, il ne reſte plus de lieu à demander, *l'ame ſe meut elle avec le corps, quand je marche avant, mon ame reſte-t-elle en arriere?* Le ſiège *de l'ame dans le corps eſt-il dans la glande pineale, ou dans le corps calleux, ou dans le plexus choroïdal?* Toutes ces queſtions deviennent des queſtions ridicules, & impertinentes.

D'abord que les eſprits ne ſont dans aucun lieu, & n'ont aucun rapport avec l'eſpace, ils ne ſauroient changer une diſtance qu'ils n'ont pas, ni l'on ne peut dire qu'ils ſoient près, ni loin, ni avant, ni en arriere. On ne ſauroit dire que l'ame eſt dans le corps ; mais auſſi l'on ne ſauroit dire qu'elle eſt dehors : elle le régit, & elle eſt affectée de ſentimens divers à l'occaſion des mouvemens qui ſe font dans ſes organes. C'eſt là tout ce qu'on peut dire : tout le reſte n'eſt que verbiage.

Adeod.

Adeod. *Quid faciam, quæso: nonne istis rationibus confici potest animas non esse in corporibus? Quod si ita est, nonne ubi sim, nescio?* August. *Quod tibi visum est non esse animam in corpore viventis animantis, quamquam videatur absurdum, non tamen doctissimi homines, quibus id placuerit, defuerunt, neque nunc arbitror deesse. Sed ut ipse intelligis, res est subtilissima, ad quam cernendam mentis acies purganda est.* August. *de quant. an. c. 26.*

(14) *Evang. du jour tom-* 8. V. Castill. *Observ. sur le livre intit. systh. de la nat. c.* 9. *§.* 10.

(15) V. Boulier *Essai Philosoph. sur l'ame des bêtes part.* 2. *c.* 5. Lamy *de la connoiss. de soi même Traité* 2. *part.* 2.

Modus quo corporibus adhærent spiritus omnino mirus est, nec comprehendi ab homine potest, & hoc ipse homo est. August. *de civit. Dei. l.* 21. *c.* 20.

(16) Dans le nombre des questions sottes & ridicules il faut mettre celle de l'auteur du Cathéchisme Chinois: *qu' ai-je à faire de ce petit être subalterne* (l'ame) *quand je puis être animé par Dieu: à quoi me serviroit cette ame?* Sans nous arrêter à rélever l'absurdité qu'il y a à supposer que nous sommes animés par Dieu

mê-

même, on répond seulement que l'ame nous sert pour être des hommes: si c'étoit Dieu même qui nous animoit ; nous ne le serions plus, nous serions une autre chose.

Mais si l'ame humaine, dit-il encore, étoit *une petite personne renfermée dans nos corps, qui en dirigeroit les mouvemens & les idées, cela ne marqueroit-il pas dans l'éternel artisan du monde une impuissance, & un artifice indigne de lui? il n'auroit pas été capable de faire des automates, qui eûssent dans eux mêmes le mouvement & la pensée.* Volt. *Cathéch. Chin. Entret.* 3. *Une petite personne renfermée dans nos corps*, en parlant de l'ame ; cette petite personne *qui en dirige les mouvemens, & les idées;* des automates qui ont *dans eux mêmes la pensée;* Dieu *artisan de toute éternité:* voilà des expressions bien admirables. En laissant à part, que ce n'est là qu'un amas de contradictions, & d'absurdités enveloppées sous un galimathias qu'il n'y a que des sots qui puissent le prendre pour de l'esprit, l'on répond que cela ne marqueroit rien autre chose, si ce n'est que Dieu a voulû faire des hommes, & non pas une

au-

autre chose. Ce n'est pas à nous à rendre raison de sa volonté.

Même réponse à ceux qui diroient qu'il auroit mieux valû ne pas unir des êtres immatériels à des corps, qui ne leur servent que d'entrave, & qui mettent souvent un obstacle à leurs opérations. C'est pour avoir voulû chercher cette raison, que Dieu n'a pas voulû nous rendre, que les Platoniciens, & les Origenistes, ont imaginé que les ames ont préexisté aux corps, & que c'est en punition de quelque crime, qu'elles ont commis avant l'union, qu'elles ont été envoyées dans un corps comme dans un cachot.

(17) Il y en a eû, qui ont crû que les ames se propageoient des peres dans les enfans, tout comme les corps. Tertullien & Apollinaire ont été de la même opinion, qui duroit encore au neuvieme siècle. S. Augustin même semble y avoir incliné, n'ayant jamais pû se resoudre à souscrire à celle de S. Jerôme sur la création succéssive des ames; mais il faut remarquer que ces Peres pensoient au même tems que cette propagation ne contredisoit point la nature d'un être simple, & immatériel. Si en

ce-

cela ils ont mal raiſonné, nous n'en prendrons point la défenſe. Sennert parmi les Philoſophes, qui a été de même avis a été refuté victorieuſement par Valliſner. D'autres comme Leibnitz, Wolff&c. ont cru que toutes les ames ont été créées à la fois, & unies à des corps infiniment petits renfermés dans le corps du premier homme, ſuivant leur ſyſthême particulier ſur la génération. C'eſt un véritable rêve philoſophique. Ainſi l'opinion de ceux qui admettent la création ſuccéſſive des ames, paroit être l'opinion la plus ſenſée.

Si une création ſuccéſſive doit être rejettée comme inutile, quant aux êtres dant la conſervation, & la réproduction ſont aſſurées par les loix générales, qui maintiennent & qui renouvellent le monde, on eſt forcé de l'admettre pour des êtres, qui ne ſe propagent point. Des Philoſophes déſeſpérés de ne pouvoir expliquer quelques myſteres de la nature phyſique, ont eû recours à l'intervention immédiate de la Divinité: Newton avoue qu'il en faut ſouvent revenir là. D'Alembert nous dit que ſouvent les meilleure raiſon eſt: *Dieu l'a voulû ainſi*. A plus forte raiſon il ſera

pérmis d'y avoir recours, pour la création des êtres ſpirituels.

L'objection tirée de ce que le créateur de l'univers devroit continuellement éſpier le moment d'envoyer vite une ame dans les corps, propoſée ſous des termes le plus groſſiers par l'auteur du *Cathéchiſme Chinois* n'eſt qu'une platitude, & une raillerie la plus indécente. Le création des ames entant qu'elle ſignifie l'effet, eſt ſuccéſſive; mais entant qu'elle ſignifie l'acte de la volonté de Dieu qui en eſt la cauſe, elle eſt éternelle, comme lui. Par un ſeul & même decret éternel Dieu a voulû que telle ame éxiſtât dans tel moment, dans le quel il a prévû qu'il y auroit tel corps capable de lui ſervir d'inſtrument, & en vertu de ce decret cette ame éxiſte au point nommé, ſans qu'il ſoit néceſſaire de ſuppoſer perpetuellement de nouveaux decrets, ou des créations nouvelles.

Il faut qu'il (Dieu) *travaille*, dit-il, *perpetuellement à forger des ames pour les éléphans, & pour les puces, pour les hiboux, pour les poiſſons, & pour les Bonzes.* Oui, s'il étoit prouvé que les bêtes ont une ame ſpirituelle; mais en les créant il ne travailleroit pas plus continuellement, qu'en créant celles des hommes. Auſſi ces

Bonzes placés parmi les puces, les hiboux, les éléphans, font un effet admirable. On ſait aſſez ce que cet auteur entend par les Bonzes. Autant auroit valû dire & *pour l'auteur du Cathéchiſme Chinois*.

Auſſi toutes ces queſtions n'ont rien à faire avec la queſtion de l'éxiſtence de l'ame, & de ſa ſpiritualité. On auroit bonne grace de nier l'éxiſtence d'un homme qu'on voit, & qu'on entend, ou de nier qu'il ait la raiſon, parce qu'on ne ſait point d'où il vient, & comment il eſt arrivé, par mer, ou par terre, à pied, ou à cheval.



CHAPITRE IX.

Preuves Métaphyſiques de l'exiſtence de Dieu.

On nomme preuves métaphyſiques les preuves qui ſe tirent de l'idée même de la choſe : celles dont on a parlé jusqu'ici ne ſont que phyſiques, ou morales. Ce n'eſt pas pour cela qu'elles ſoient moins concluantes que les preuves métaphyſiques. On les nommes phyſiques, ou morales, parce qu'elles ſuppoſent quelque choſe dont on n'eſt certain que de ce genre de certitude qu'on nomme phyſique, ou morale, comme par éxemple l'exiſtence de la matiere & du mouvement, dont on n'eſt certain que du premier de ces deux genres de certitude ; mais

la certitude physique, ou morale n' est pas moins une certitude, qui exclut tout doute sur l'éxistence de la chose. Il ne faut pas s'en laisser imposer par nos Philosophes, qui prétendent qu'il n'y a de vraie certitude que celle qui vient d'une démonstration géomètrique ou métaphysique. (1)

Une des preuves métaphysiques de l'éxistence de Dieu est tirée de l'idée que nous avons de l'être infiniment parfait, qui renferme évidemment l'éxistence. Concevoir cet être sans éxistence, ce seroit concevoir un être souverainement parfait sans une souveraine perfection. Or ce qui est évidement renfermé dans l'idée d'un être appartient nécessairement à cet être, & est inséparable de lui: dont l' éxistence est inséparable de l'être souverainement parfait, qui est Dieu. C'est ainsi que nous concluons que les trois angles d' un triangle sont égaux à deux angles rectes, parceque l' égalité de

trois angles à deux angles rectes est renfermée dans l'idée du triangle, Cette preuve est attribuée à Descartes; mais d'autres Philosophes l'ont apportée avant lui. (2)

Il est vrai que nous ne sommes point en droit de conclure qu'une chose éxiste, de ce que nous en avons l'idée. Notre imagination nous présente l'idée d'un *Sphinx* ou d'un *Hippogrife*, sans que pour cela nous soyons en droit de conclure que ces choses éxistent. Oui, on en tombe d'accord toutes les fois que l'idée de la chose ne renferme point l'éxistence. L'éxistence n'est certainement pas renfermée dans l'idée du *Sphinx*, ou de l'*Hippogrife*. Descartes ne dit point, j'ai l'idée de l'être infiniment parfait, donc cet être existe: il dit l'idée de l'être souverainement parfait renferme l'éxistence.

Si de ce que nous avons l'idée de l'être infiniment parfait, ce Philoso-

ſophe conclut ailleurs à ſon éxiſtence, c'eſt qu'il regarde cette idée comme un effet, dont il prétend, ſoit à raiſon, ſoit à tort, que le ſeul être infini peut être la cauſe. Nous ne prenons aucun interêt à cette autre preuve de Deſcartes, dont il n'eſt pas ici queſtion; mais il demeure toujours vrai, que ce Philoſophe n'a pas fait même dans cette autre preuve, le ſot argument, que lui prête l'auteur du *ſyſthême de la nature.* De ce que nous avons l'idée du *Sphinx* ou de l'*Hippogriſe*, il ne s'en ſuit point que ces êtres éxiſtent, parceque l'idée du *Sphinx* ou de l'*Hippogriſe* n'eſt pas un effet qui ne puiſſe avoir d'autre cauſe que le *Sphinx* ou l'*Hippogriſe* même. (3)

Quand un Philoſophe tel que Deſcartes dit affirmativement, j'ai l'idée de Dieu, c'eſt-à-dire de l'être infiniment parfait; peut-on ſans une hardieſſe extrême lui répondre, comme

fait le même auteur, vous vous trompez, vous n'avez pas cette idée & il eſt impoſſible que vous l'ayez. Une ſemblable réponſe devroit être précedée d'une démonſtration compléte de l'incompatibilité des idées, qui entrent dans celle, dont on diſpute. Cette impoſſibilité viendroit-elle de ce que Dieu eſt une ſubſtance privée d'étendue, un être incorporel? Il faudroit faire voir que nous ne pouvons rien comprendre par l'entendement, & par la raiſon. (4)

De ce qu'il n'y a nulle incompatibilité dans les idées, qui entrent dans celle de l'être infiniment parfait, puiſque des perfections ſimples, c'eſt-à-dire ſans aucun mélange d'imperfection, ne s'excluent point les unes les autres, il s'en ſuit que cet être eſt poſſible. Or de ce qu'il eſt poſſible on en conclut néceſſairement qu'il éxiſte. C'eſt une autre preuve de la même vérité. Si cet être évidemment poſ-

possible n'éxistoit point; puisqu'il ne sauroit éxister que de lui même, la cause de ne point éxister ne pourroit être que l'impossibilité intrinseque, c'est-à-dire la contradiction: cet être seroit donc au même tems possible, & impossible. Il seroit possible par la supposition, & par les preuves alleguées; il seroit impossible, parcequ'il ne pourroit pas tirer son éxistence d'ailleurs, & il ne l'auroit pas de lui même.

Etrange facon de raisonner, s'écrie le même auteur du systhême de la nature, *la Théologie seroit-elle donc l'unique science où il fût permis de conclure qu'une chose est, dès lors qu'elle est possible?*

La Théologie n'a pas à la vérité ce privilége; mais l'étre infiniment parfait, l'être nécessaire à ce privilége, qu'on en peut conclure qu'il est. dès lors qu'il est possible. La raison de cela est, que l'être infiniment parfait n'a point de cause: ainsi il n'a

pas beſoin de la poſſibilité extrinſeque pour éxiſter, la ſeule poſſibilité intrinſeque lui ſuffit. Il n' en eſt pas de même des autres êtres, aux quels la ſeule poſſibilité intrinſeque ne ſuffit point pour éxiſter, il faut de plus qu'il y ait une cauſe, qui leur donne l'éxiſtence.

Cette préuve tirée de la ſeule poſſibilité de l'être infiniment parfait eſt ſi évidente, qu'il y a des auteurs, qui penſent que cette propoſition, l'être infiniment parfait éxiſte, n'eſt pas tant une conſéquence, qu' un développement de cette autre, l'être infiniment parfait eſt poſſible : elle retomberoit dans ce cas dans la preuve de Deſcartes.

S'il y a des Théologiens & des Philoſophes qui prétendent que dans la preuve du Philoſophe François il ya un défaut, d'autres ne l'y voyent point. Nous ne l'y voyons pas non plus ; mais chacun penſe à ſa façon. (5)

De ce que quelques Théologiens & quelques Philoſophes ont rejetté

quelque preuve de l'éxiſtence de Dieu imaginée par d'autres, parcequ'ils n'en ont pas d'abord été ſatisfaits, ou ils ont ſoupçonné qu'il n'y eût du ſophiſme, devra-t-on conclure que cette preuve ſoit fauſſe? Non; mais que tout le monde n'a pas le même tour d'eſprit: on en conclueroit tout au plus que cette preuve n'eſt pas aſſez clairement déduite, ou qu'elle eſt fondée ſur un ſyſthême particulier qui n'eſt pas aſſez démontré, ou qu'elle eſt ſujette à des difficultés.

On a entrepris, dit Clarke, *de prouver l'éxiſtence de Dieu, & ſes attributs par pluſieurs argumens différens & peut-être que la plus part de ces argumens, s'ils étoient mis dans tout leur jour, & dégagés des raiſonnemens faux & incertains, dont on les a quelque fois embarraſſés paroitroient concluans & ſolides.* Cet auteur ſage, & judicieux ne dit point que les preuves données par les autres Théologiens, &

par

par les autres Philoſophes ſoient fauſſes : il dit, qu'elles ſont quelque fois embarraſſées de raiſonnemens faux & incertains. Ainſi il leur preſére la ſienne comme la plus convenable au but qu'il s'étoit propoſé, d'éviter toute ſorte d'embarras & de confuſion. (6)

Si tous ceux qui ont tâché de donner de nouvelles preuves de l'éxiſtence de Dieu, en parlant de celles des autres, ne ſe ſont pas tenûs dans les bornes judicieuſes de Clarke, c'eſt là un effet de la jalouſie contre ceux qui courent la même carriere. Ils ſont ſouvent comme les marchands qui cherchent à faire valoir leurs marchandiſes, aux dépens de celles de leurs voiſins. Nous avons vû dans le Chapitre XIII. du Tome I. note 2. un grand Philoſophe arriver jusqu'au point d'accorder quelque probabilité au ſyſthême d'Epicure pour faire valoir une certaine preuve de l'éxiſtence de Dieu, qu'il avoit imagi-

gi-

giné, aux dépens des preuves apportées par les autres Philoſophes, (7)

L'accuſation d'Athèiſme donnée à Deſcartes, à Paſcal, à Clarke lui même, comme à des gens qui ont trahi la cauſe de Dieu, par la foibleſſe des argumens dont ils l'ont appuyée, ne prouve rien autre choſe, ſi ce n'eſt que ceux qui dans la chaleur de la diſpute leur ont donné cette accuſation, n'ont pas aſſez ménagé les termes, & que la jalouſie, & l'eſprit de parti ont quelque fois dicté des injures non ſeulement aux Grammairiens, & aux Litterateurs, mais auſſi a des Théologiens, & à des Philoſophes, contre ceux qui avoient trouvé des argumens que ces diſeurs d'injures auroient voulû avoir découvert, puiſque ces reproches n'ont pas empêché que les Théologiens ſubſéquens ne fiſſent uſage de leurs preuves. (8)

Auſſi rejetter une preuve de l'éxiſtence de Dieu apportée par un au-

teur,

teur, ce n'eſt pas rejetter toutes les preuves de l'éxiſtence de Dieu. Aucun Théologien n'a jamais nié que l'éxiſtence de Dieu ne ſoit ſolidement prouvée par la néceſſité d'un créateur, & d'un premier moteur de la matiere, par l'ordre qui régne dans l'univers, par le conſentement général de tous les hommes &c.

Dans les diſputes, qui ſe ſont élévées entre les Philoſophes ſur quelqu'une de ces preuves, il n'étoit ſouvent pas queſtion de la validité de la preuve; la queſtion ne rouloit que ſur ſa nature. Il s'agiſſoit de ſavoir, ſi cette preuve étoit rigoureuſement *a priori*, ou non. Les uns le ſoutenoient, les autres le nioient, d'autres prétendoient qu'elle n'étoit pas *à priori*; mais ils ne la diſoient pas pour cela *à poſteriori*: ils lui donnoient une place entre deux, en la nommant *quaſi a priori*: c'étoit une diſpute de rang.

On

On nomme *a priori* toute preuve qui ne dépend d'aucune ſuppoſition, & dans la quelle on prouve un effet par ſa cauſe. C'eſt dans ce ſens que des auteurs ont avancé qu'il n'y avoit, même qu'il ne pouvoit y avoir de démonſtration de l'éxiſtence de Dieu, vû que Dieu n'a point de cauſe. Ce ſont là des vetilles de Scholaſtiques. Une preuve qui n'eſt pas rigoureuſement *a priori*, ne laiſſe pas d'être concluante, & diſputer ſi elle doit être nommée *à priori* ou *quaſi à priori*, ou *a poſteriori* ce n'eſt pas la rejetter.

C'eſt beaucoup moins rejetter une preuve que de lui préférer une autre. Entre les preuves de l'éxiſtence de Dieu unanimement reçues par tous les Philoſophes, les uns ont donné la préférence à une preuve, & les autres à une autre ſelon qu'ils étoient plus affectés par une preuve, que par une autre. Les eſprits entêtés de métaphyſique ne ne le ſont pas beaucoup par les preuves

ves phyſiques, ou par les preuves morales; au contraire les Phyſiciens accoutumés à ne s'occuper que de l'étude phyſique de la nature, ne le ſont guères par les preuves métaphyſiques.

Auſſi préfére-t-on quelque fois une preuve à l'autre, parcequ'elle paroit être plus à la portée du commnn des hommes, ou plus déciſive, plus claire, moins embarraſſée. C'eſt par cette raiſon que Clarke préféroit ſa preuve de l'éxiſtence de Dieu à celle des autres. Celle qui ſe tire des cauſes finales paroiſſoit la plus forte aux yeux de Newton, parcequ'elle eſt véritablement la plus frappante. (9)

C'eſt pour cette même raiſon que d'âges en âges des Théologiens ſubtils, & des Philoſophes profonds, ont cherché de nouvelles preuves de l'éxiſtence de Dieu, & nullement parcequ'ils étoient peu contens de celles de leurs prédéceſſeurs, & les regar-
doient

doient comme peu concluantes. Comme parmi ces preuves il y en a de celles qui ſont propres à faire impreſſion ſur les uns, plutôt que ſur les autres, de celles qui demandent des réfléxions plus ſubtiles, des connoiſſances plus profondes, & ne ſont bonnes que pour les Philoſophes, d'autres qui ſans laiſſer d'être bonnes pour les Philoſophes le ſont auſſi pour le peuple groſſier, le zéle de varier & de multiplier ces preuves n'eſt que louable. Même ſans cela, on ne ſauroit jamais trop prouver une vérité de cette importance, ſur tout dans un tems où l'on ne ceſſe de l'attaquer par des ſophiſmes les plus captieux.

Que le lecteur juge à préſent par lui même de la ſolidité de l'objection des matérialiſtes tirée de ce que *les Théologiens eux mêmès n'ont prèsque jamais été d'accord ſur les preuves, dont on ſe ſervoit pour établir l'exiſtence divine, qu'on n'eſt point jusqu'i-*

ci parveuû à démontrer l'éxiſtence de cet objet intéreſſant (Dieu) *d'une façon pleinement ſatisfaiſante, pour ceux même qui veulent que nous en ſoyons convaincûs, que d'âges en âges des nouveaux champions de la Divinité ont cherché de nouvelles preuves de l'éxiſtence de Dieu parcequ'ils étoient, ſans doute, peu contens de celles de leurs prédéceſſeurs &c.* (10)

C'eſt ſur quoi nous devions l'inſtruire, à fin qu'il ne s'en laiſſe pas impoſer par leurs clameurs, & leurs calomnies. Ainſi nous ne nous arreterons pas plus long tems ſur ces preuves de l'éxiſtence de Dieu, ni ſur d'autres tirées des notions immuables & éternelles qui ſervent des régle à nos jugement, de l'ordre moral &c. que la nature d'un abrégé ne nous permet point de rapporter plus en détail.



NO-

NOTES.

(1) On appelle certitude *géométrique, mathématique*, ou *métaphysique* celle qui vient du rapport, & de la liaison de nos idées : ainsi nous sommes certains que nous éxistons, que le tout est plus grand que la partie &c, certitude *physique* celle qui est fondée sur le témoignage de nos sens : ainsi nous sommes assurés de l'éxistence des corps, du mouvement &c. certitude *morale* celle qui est appuyée sur la déposition constante & uniforme d'un très grand nombre de témoins : telle est la certitude que nous avons qu'il éxiste une ville de Pekin, que tous les peuples ont crû l'éxistence da la divinité. &c.

Ces trois certitudes quoique d'un genre différent, font une égale impression sur tout homme sensé, & il y auroit également de la folie à resister à l'une ou à l'autre. Il y a plus; la certitude physique, & la certitude morale s'appuyent tout comme la Géométrique, sur l'évidence de nos idées, sur l'impossibilité qu'une chose soit, & ne soit pas.

Je vois le ſoleil, donc j'éxiſte: la conſéquence eſt certaine. Je vois le ſoleil, donc le ſoleil éxiſte; celle-ci ne l'eſt pas moins, quoique d'un autre genre. Qu'eſt ce que ſentir? C'eſt être frappé par un objet. Un objet qui n'éxiſte pas, peut-il me frapper? Il ſeroit & ne ſeroit pas. Qu'eſt ce qui fait que tous les Hiſtoriens aſſurent que Céſar a vaincû Pompée à la bataille de Pharſale? C'eſt cette même bataille réellement gagnée par Céſar. Si tous les Hiſtoriens ſe trompoient, il y auroit eû, & il n'y auroit pas eû de bataille de Pharſale, gagnée par Céſar.

Auſſi l'auteur du *Dictionnaire Philoſophique*, qui met mal à propos la certitude, que nous avons de notre éxiſtence dans le nombre des certitudes Phyſiques, accorde que cette certitude, & la certitude mathématique ſont de même valeur, quoiqu'elles ſoient d'un genre différent. Volt, *Dict. Phil. art certitude.*

Il étoit néceſſaire qu'il y eût ces trois genres de certitude, parceque tous les objets ne ſont pas ſuſceptibles d'une démonſtration géométrique, ou métaphyſique. Notre fortune, notre conſervation, notre état, nos devoirs, tous

les

les liens de la société ne sont appuyés que sur la certitude physique, ou morale, ne portent que sur des faits. Ajoutez que les vérités métaphysiques ne peuvent être connûes du plus grand nombre des hommes, par la voie du raisonnement. La Providence étoit trop sage pour ne nous donner pour guide d'autre certitude, que la certitude géométrique, ou métaphysique.

Un fameux Sceptique de nos jours avoue pour cela que la confiance que nous donnons à la certitude physique est une espèce d'instinct naturel, qu'aucune suite de pensées, aucun acte de l'entendement ne sauroient produire, ni réprimer. Il pouvoit faire la même réfléxion sur la certitude morale. Hume *Oeuv tom.* 2.

Ce n'est que par des sophismes les plus puériles que nos Philosophes tâchent d'ébranler ces trois genres de certitude, & d'en embrouiller la notion.

Si vous aviez demandé à la terre entiere avant le tems de Copernic, le soleil s'est-il levé, s'est-il couché aujourd'hui? Tous les hommes vous auroient répondû, dit l'auteur du Dictionnaire Philosophique *nous en avons une certitude entiere: ils étoient certains,*

tains, & ils étoient dans l'erreur. Non, ils n'étoient point dans l'erreur. Le ſoleil ſe leve, quand il paroit ſur notre horiſon, il ſe couche, quand il diſparoit: ſon lever, & ſon coucher ne ſignifie rien autre choſe. Depuis Copernic, comme auparavant, nous ſommes certains par nos ſens que le ſoleil paroit & diſparoit, il ne peut y avoir là deſſus ni doute ni erreur, ſi non parmi des cerveaux dérangés. De ſavoir ſi c'eſt le ſoleil qui fait le mouvement qu'il nous ſemble faire, ou ſi c'eſt la terre, c'eſt une autre queſtion, dont nos ſens ne ſont pas à portée de juger. L'auteur de l'*Apologie de la Religion Chrétienne* ajoute à cette réponſe d'autres réfléxions, que l'on peut avoir dans la *ſuite de l'Apologie &c. art certitude.*

Les ſortilèges, dit le même auteur du Dictionnaire Philoſophique *les divinations, les obſéſſions ont été long tems la choſe du monde la plus certaine aux yeux de tous les peuples; quelle foule innombrable des Gens, qui ont vû toutes ces belles choſes, qui en étoient certains! Aujourd'hui cette certitude eſt un peu tombée.* Il ſe trompe encore; la certitude du fait eſt toujours la même, c'eſt ſur la cauſe,

ou

ou ſur les circonſtances qu' il y a eû ſouvent de l' erreur. Ou ne peut pas douter qu' il n' y ait eû des effets ſurprenans, dont on ne comprenoit pas la cauſe, des gens qui prédiſoient l' aveñir & dont les prédictions ſe ſont vérifiées par haſard ou autrement, des maladies ſingulieres, que l' on a quelque fois priſes pour des obſéſſions; non ſeulement ces faits ne ſont pas douteux; mais ils ſe renouvellent encore aujourd' hui. Quelle en étoit la cauſe? Y avoit-il du ſurnaturel? Voilà la queſtion ſur la quelle on peut former des doutes, ſur la quelle on a ſouvent donné dans l' illuſion, parcequ' elle n' eſt pas du reſſort des ſens. Auſſi ce n' eſt pas du reſſort des ſens de juger ſi un extrait baptiſtaire a été antidaté ou non à notre inſçu, les ſens ne ſauroient juger rien autre choſe, ſi ce n' eſt que l' extrait baptiſtaire éxiſte, qu' il y a telle date. Il ne peut y avoir en cela nulle erreur, & la certitude qu' on en a, ne ſauroit jamais être fauſſe. Si des témoins fondés ſur cet extrait antidaté à leur inſçu pour des raiſons ſecretes, & par un manége ſingulier dépoſeroient de l' âge d' un homme, l' er-

reur ne viendroit pas des ſens; mais de la précipitation du jugement; on ne pourra jamais dire que ces témoins aient eû une certitude phyſique de l'âge de cet homme qui ſoit devenue fauſſe, ou qu'ils aient eû une certitude de ce qui n'eſt pas. Cet éxemple apporté contre la certitude morale par le même auteur ne vaut pas mieux que les autres éxemples, dont on a parlé ci deſſus. Ainſi il eſt faux que la certitude phyſique, ou morale ne dure pas toujours, qu'elle devienne ſouvent une erreur, & par conſéquent qu'elle ne ſoit qu'une pure probabilité, qu'il n'y ait d'autre certitude que la certitude géométrique, ou métaphyſique.

On pourroit prouver par les mêmes raiſons que nos Philoſophes apportent contre la certitude phyſique, & morale qu'il n'y a pas même de certitude géométrique, ou métaphyſique. Combien de fois d'habiles géométres ont-ils crû prouver démonſtrativement une propoſition, qui après un mûr examen s'eſt trouvée fauſſe! Ils prenoient pour démonſtration ce qui n'étoit qu'un paralogiſme. Voila donc auſſi des gens, qui avoient *la certitude de ce qui n'eſt pas.*

En

En concluerons nous que toute démonstration géométrique peut être de même un raisonnement faux, & qu'il n'y a rien de certain en géométrie.

C'est ce que nos Philosophes peu conséquens, ou hypocrites n'auront la moindre peine à nous accorder. Après avoir élevé la certitude géométrique, ou métaphysique sur les ruines de tout autre genre de certitude, en prétendant qu'il n'y en a point d'autre, ils cherchent à ruiner celle ci à son tour, en faisant des Traités exprès pour prouver qu'il n'y a prèsque point de vérité métaphysique certaine, & inconteſtable, ils enseignent qu'il faut mettre à la fin de prèsque tous les Chapitres de Métaphysique *non liquet*. Ainsi voilà à quoi aboutissent leurs efforts pour combattre toute certitude qui n'est point géométrique, ou métaphysique ; à detruire toute sorte de certitude, & à introduire un scepticisme le plus insensé. C'est assez parlé pour à présent des différens genres de certitude. On aura ailleurs l'occasion de revenir sur ce sujet, où l'on traitera des preuves du Christianisme.

(2) Descartes *Princ. Philosoph. part.* I *Medit*, 5. *N.* 14. 20. 21.

On compte parmi ceux, qui ont apporté cette preuve avant Descartes, Saint Augustin, Saint Anselme, & plusieurs anciens Scholastiques, comme Aureolus, Egide, Denys le chartreux, Albert le grand, &c. V. Fabrice *Delect. arg.* c. 10. Clarke *de l'éxistence de Dieu tom.* I. c. 4.

(3) Cette autre preuve de Descartes se réduit en peu de mots au raisonnement suivant. J'ai l'idée de Dieu, c'est à-dire d'un être infini; cette idée est un effet qui nécessairement a une cause capable de le produire; cette cause n'est certainement ni moi, ni aucun être fini, car tout ce qui est fini ne sauroit me donner l'idée d'un être infini; donc cette cause est Dieu lui même; donc Dieu éxiste. V. Descartes *Princ. Philos. Medit* 3.

Buddé oppose à ce raisonnement, qu'une idée qui exprime un être infini, n'est pas pour cela infinie, & que par conséquent elle peut très bien être produite par un être fini. Il paroit qu'il n'a pas bien compris l'argument de Descartes. Ce Philosophe ne dit point que l'idée de Dieu soit infinie, il dit seulement qu'elle exprime un objet infini: il ne

par-

parle point de la réalité physique de l' idée; il ne parle que de la réalité objective. Il n'y a rien, dit-il, en moi, ni dans les objets externes de semblable à l' infini; j' ai beau ajouter des êtres finis à d' autres êtres finis, je n' aurai jamais l' idée de l' infini: il prétend même que nous ne connoissons ce qui est fini, que par rapport à l' infini. (V. Fabric. *Loco cit.*) D'autres Philosophes lui répondent peut-être mieux, qu' il est faux que nous ne puissions puiser l' idée de l' infini dans les êtres finis, dont on auroit écarté tout limite, que l' idée du fini suppose celle de l' infini. Hooke, qui prétend que l' idée de l' infini étant une idée simple, ne sauroit être puisée dans aucun autre être que dans l' infini, paroit confondre l' idée avec l' objet. L' infini est simple en lui même, l' idée qui l' exprime peut être composée. Elle l' est en effet. L' idée de l' infini, est l' idée d' un être sans limites. Or cette idée renferme deux notions, celle d' être & celle de limites. V. Hooke *Relig. nat. tom.* 5. *part.* I. Ajoutez que cette preuve de Descartes suppose les idées inées, rejettées aujourd' hui par prèsque tous les Philosophes.

(4)

(4) V. Castill. *Observ. sur le livre intit. Systh. &c. c. 12. §. 9.*

(5) Ces Théologiens, & ces Philosophes qui prétendent que, comme de ce que l'égalité de trois angles à deux angles rectes est renfermée dans l'idée du triangle, on ne peut inférer que le triangle dont les trois angles sont égaux a deux angles rectes éxiste, de même on ne peut inférer que l'être souverainement parfait éxiste, de ce que l'idée de cet être renferme l'éxistence, ces Théologiens, dis-je, & ces Philosophes ne prennent pas garde que l'éxistence n'est pas renfermée dans l'idée du triangle, comme dans celle de l'être souverainement parfait. L'idée du triangle ne renferme que l'égalité de ses trois angles à deux angles rectes, ainsi je ne puis en inférer rien autre chose, si ce n'est que, s'il éxiste un triangle, il éxiste une figure dont les trois angles sont egaux à deux rectes. Il n'en est pas de même de l'idée de l'être souverainement parfait. Cette idée renfermé l'éxistence, tout comme l'idée du triangle renferme l'égalité des trois angles à deux angles rectes. Ainsi comme ce seroit ridicule de conclure de ce que l'égalité de trois

angles

angles à deux angles rectes est renfermée dans l' idée du triangle, que les trois angles d' un triangle sont égaux à deux angles rectes, s' ils sont egaux; il le seroit de même de conclure de ce que l' éxistence est renfermée dans l' idée de l' être souverainement parfait, que cet être éxiste, s' il existe. Mais l' on en conclut absolument á l' éxistence, tout comme de l' idée du triangle on en conclut absolument à l' égalité de trois angles à deux angles rectes. Cette réponse est de Fénelon *Oeuv. Philosoph. part.* 2. *c.* 1.

Si cette preuve de Descartes n'a pas eû le bonheur de plaire à tous les Théologiens, & à tous les Philosophes, elle a paru très bonne & très concluante à Fénelon, à Antoine Perez, à Tournely, à Thomasin à Jacquelot, à Saurin, à Gastrell, à Henri Morus, à Mallebranche, à Lang, à Leibnitz & à plusieurs autres grands Philosophes.

(6) Clarke *Traité de l' éxist. & des attrib. de Dieu c.* 1.

(7) Nos Philosophes se servent de la même ruse dans un sens contraire: ils exagérent la force des preuves qu' ils attaquent, loin de les déprimer. La

preu-

preuve qu'ils combattent éſt toujours, ſelon eux, la plus forte. Tantôt c'eſt l'unanimité des hommes à reconnoitre l'éxiſtence de Dieu, tantôt ce ſont les cauſes finales, qui ſont la preuve la plus forte de cette éxiſtence, tantôt c'eſt la matiere, tantôt le mouvement: toutes ces preuves deviennent chacune la plus forte tour à tour. Ils font en cela comme les gazetiers, qui pour rélever le prix d'une bataille gagnée ſur le parti contraire à celui auquel ils ſont devoués, exagérent les forces de l'ennemi. Si cet ennemi étoit de leur parti, on en trouveroit l'armée tout d'un coup devenûe plus foible de deux tiers. *Syſth. de la nat. part.* 2. *l.* 3. *pag.* 62. *c.* 4. *pag.* 89. 106. 133.

(8) De ce que les Théologiens ſubſéquens n'ont pas laiſſé de faire uſage de ces mêmes preuves, malgré les contradictions qu'elles ont eſſuyè de la part de leurs prédéceſſeurs, l'auteur *du ſyſthême de la nature* en conclut que les Théologiens *ne ſont pas difficiles ſur les démonſtrations qu'on donne de l'éxiſtence d'un être, qui jusqu'ici n'eſt rien moins que démontré.* On en conclût mieux, que quand la jalouſie, & l'eſprit de parti

ont

ont cessé, l'on revient à la raison, qu'en examinant les choses de sang froid, on les apperçoit tout diversement que lors de l'echauffement des esprits, & dans la chaleur de la dispute. *Systh. de la nat. part. 2. c. 4. note 29.*

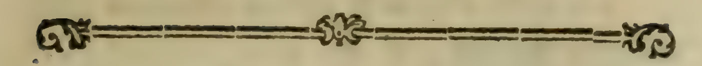
(9) Que l'on ne croie pas pour cela que Newton ait regardé comme faibles toutes les autres preuves de l'éxistence de Dieu. Newton ne s'est jamais proposé de donner des preuves de cette éxistence, ni d'examiner les preuves des autres: ce qu'il a dit sur celle qui est tirée des causes finales, il ne l'a dit que par occasion. C'est ce que tout sage Philosophe devroit imiter, en ramenant le lecteur de tems en tems de l'observation de la nature à la connoissance de son auteur. C'est là le meilleur fruit que l'on puisse tirer de toutes les recherches philosophiques. Mais Newton s'en est mal trouvé, dans l'esprit de nos Philosophes, d'avoir fait cette sage réfléxion. De cet homme *dont le vaste génie a deviné la nature, & ses loix*, il est devenû *un esclave des préjugés de son enfance, qui n'a pas osé de porter le flambeau de ses lumieres sur la Chime-*

mere, qu'on avoit gratuitement associé à cette nature, qui n'a pas reconnû que ses propres forces lui suffisoient pour produire tous les phénomênes, qu'il avoit lui même si heureusement expliqué. Systh. de la nat. part. 2. c. 5.

(10) *Systh. de la nat. part. 2. c. 4.*



CHA.



CHAPITRE X.

Attributs Mëtaphyſiques de Diéu.

C'eſt maintenant le tems de voir comment cette idée d'une nature excellente & ſupérieure, que la nature a gravée dans l'eſprit de tous les hommes, & dont l'éxiſtence leur eſt prouvée par tant d'argumens, ſe déve-loppe par le raiſonnement. Nous avons déjà vu que la cauſe qui a donné l'éxiſtence aux êtres contingens, eſt néceſſairement un être éxiſtant de lui même : or de là on en conclut évidemment à tous ſes autres attributs.

L'être éxiſtant de lui même, eſt *un être indépendant*, ſoit dans ſon éxiſtence, ſoit dans ſes proprietés. De qui dependroit - il, s'il n'a point de cauſe ?

L'être éxiſtant de lui même éxiſte néceſſairement, d'une néceſſité abſolûe. S'il éxiſte de lui même, il a dans lui même tout ce qui faut pour éxiſter. S'il n'éxiſtoit point, il dépendroit.

L'être éxiſtant de lui même eſt immenſe & éternel. Ces deux attributs ſont une ſuite de l'éxiſtence néceſſaire. Une néceſſité abſolûe d'éxiſter embraſſe tous les lieux, & tous les tems: donc cet être éxiſte par tout, il a éxiſté, il éxiſtera toujours. Nous nous accomodons ici au langage commun; car à proprement parler, Dieu n'a point de rapport à aucun lieu, ni à aucun tems. (1)

Si l'éxiſtence d'un être éternel eſt la choſe la plus difficile à concevoir, c'eſt parceque nous voulons toujours mêler l'idée du tems à celle de l'éternité; mais qu'on le conçoive facilement, ou non, l'éxiſtence de cet être n'en eſt pas moins démontrée.

L'

L'être éxiſtant de lui même éſt immuable. Rien de contingent, ou de ſuccéſif peut avoir lieu dans un être, qui eſt de lui méme tout ce qu'il eſt d'une néceſſité abſolûe. Cet être ne ſauroit rien acquerir, ni rien perdre. Ainſi point de ſuccéſſion; ni de changement dans ſa façon d'être, dans ſes connoiſſances, dans ſes volitions. Il n'y eut pas un tems dans lequel Dieu a voulû que l'univers n'éxiſtât point, & un autre dans le quel il a voulû que le monde éxiſtât: il n'y en aura pas un autre dans le quel il voudra qu'il n'éxiſte plus. Dieu en créant l'univers n'a pas eû une nouvelle volonté, & n'a pas fait un nouveau decret; il n'en fera pas un troiſieme, pour le détruire. Il a voulû de toute éternité que le monde exiſtât dans un tel tems déterminé: ce tems arrivé, le monde a commencé à éxiſter; ce tems fini, le monde n'éxiſtera plus, en vertu de ce ſeul & même decret éternel (2)

Si des êtres périſſent & ſe ſuccédent continuellement les uns aux autres, ce n'eſt qu'en vertu de cette ſeule & même volonté, par la quelle Dieu les a créés périſſables, non pas en vertu d'un nouveau decret, par le quel il veut les détruire.

Tranſporter à Dieu les changemens, qui arrivent dans l'univers, comme fait l'auteur *du ſyſthême de la nature*, c'eſt mal raiſonner; le peindre ſans ceſſe occupé a produire, & à briſer ſes propres ouvrages, c'eſt une froide raillerie, & une impieté. Les changemens que Dieu produit dans ſes ouvrages n'en ſuppoſent aucun dans ſa volonté, ni dans ſes deſſeins. Ce n'eſt que le terme qui varie: ſon action eſt toujours la même. (3)

Les rélations diverſes, qui ſe fondent ſur la variation du terme de l'action de Dieu, par éxemple la relation au monde éxiſtant, & la relation au monde non éxiſtant, n'étant qu'extrinſe-

ſeques, ne donnent pas la moindre atteinte à l'immutabilité de ſon être, ou de ſon action. De ce que nous lui rapportons le monde, tantôt comme éxiſtant, tantôt comme non éxiſtant, il ne s'en ſuit pas, que Dieu ſoit tantôt créant, tantôt non créant. Dieu eſt toujours créant le monde pour tel tems déterminé: ce n'eſt que le monde qui éxiſte dans un tems, & n'exiſte point dans un autre. (4)

Auſſi dire que Dieu eſt immuable, ce n'eſt pas le rendre un Dieu inutile, comme le prétend le même auteur que l'on vient de citer. Dieu n'eſt pas privé d'action, puiſque ſon action eſt éternelle comme lui. Les expreſſions de l'Ecriture, où il eſt dit, que Dieu ſe fache, qu'il ſe repent, qu'il réſolut de détruire la race humaine qu'il à créé &c, ce ne ſont que des expreſſions figurées, dont il n'eſt pas encore ici le tems de parler.

L'être éxiſtant de lui même eſt immatériel. Toute matieré eſt variable, & contingente : nous l'avons vû dans le Chapitre I. L' être éxiſtant de lui même eſt immuable, & néceſſaire. Auſſi toute matiere eſt composée de parties diſtinctes les unes des autres, & ſéparables du moins par la penſée. Si l' être éxiſtant de lui même étoit composé de parties, ou chacune de ces parties éxiſteroit d'elle même, & dés lors chaque partie ſeroit un Dieu diſtinct, ou ſi elles n'éxiſtoient point d'elles mêmes, il y auroit dans l'être éxiſtant de lui même quelque choſe qui n'éxiſte pas d'elle même, & de produit, ce qui eſt une contradiction.

Ajoutez que la preuve de l'éxiſtence de cet être tirée de l'éxiſtence de la matiere, & du mouvement, porte au même tems qu'il eſt un être diſtinct de la matiere. S'il étoit matériel, on ne rendroit raiſon de l'éxiſtence de la matiere que par la matiere,

re, c'eſt-à-dire on n'en rendroit aucune raiſon.

On a déjà répondû d'avance aux difficultés qui ſe fondent ſur ce qu'un être immatériel ne réveille aucune idée dans notre eſprit, & par conſéquent qu'il n'eſt rien, qu'un tel être ne ſauroit produire, ni mouvoir la matiere, &c. On va y ajouter quelque remarque dans la note. (5)

L'être éxiſtant de lui même eſt un être infiniment parfait. S'il lui manquoit quelque perfection, il ſeroit limité. Or qui eſt ce, qui lui auroit mis des limites, s'il eſt indépendant? Suppoſer qu'il ſe ſoit limité de lui même, c'eſt une abſurdité.

D'ailleurs cet être eſt la cauſe de tout ce qui éxiſte: il doit donc néceſſairement avoir en lui même toutes les perfections des êtrés créés. Or pourquoi n'en auroit-il point d'autres? Il peut certainement créér d'autres êtres plus parfaits les uns des autres à l'in-

fini; donc il doit avoir en lui même d'autres pérfections à l'infini. (6)

Ce feroit une autre abfurdité de fuppofer quelque perfection, la nature de la quelle exclue l'éxiftence. L'exclufion de l'éxiftence eft un défaut: donc ce feroit fuppofer une perfection qui n'eft pas une perfection. Auffi l'exclufion de l'éxiftence ne peut venir que de ce que la notion de la chofe renferme une contradiction: tout ce, dont l'idée ne renferme point de condiction, eft poffible. On défie les matérialiftes de produire une perfection, dont l'idée foit contradictoire.

La limitation du nombre des perfections dans l'être éxiftant de lui même ne peut pas venir non plus de ce qu' y aiant des perfections qui font oppofées les unes aux autres, un affemblage de perfections infinies répugne. Une perfection ne fauroit jamais exclure une autre perfection; qui dit perfection, dit être tout fimple.

Or

Or l' étre ne s'oppose point à l'être; son opposé n'est que la négation.

Les mêmes argumens qui prouvent que le nombre des perfections de l'être éxistant de lui même est infini, prouvent de même que chacune de ces perfections est infinie dans ses degrès. Un être dont les perfections sont infinies en nombre, infinies dans leurs degrès, c'est ce qu'on entend par l'être infinement parfait.



NOTES.

(1) *V. c. 26. note 13.*

Suivant cette notion de l'eſpace, en diſant que Dieu eſt immenſe on n'entend rien autre choſe, ſi ce n'eſt qu'il voit, qu'il conſerve tous les corps, qu'il agit ſur tous. Demander où il étoit avant que le monde fût, s'il eſt au de là de cet univers, c'eſt faire une demande abſurde. Il vaudroit autant demander quel eſt le corps, ſur lequel Dieu agiſſoit, quand il n'y avoit point de corps, ſi Dieu agit ſur quelque autre corps, outre tous les corps.

Ce n'eſt qu'en ſuite de la connoiſſance que nous avons des bornes de l'univers, dont l'étendue peut être plus grande à l'infini, que nous imaginons des eſpaces infinis, au delà de cet univers.

Faire dépendre l'immenſité de Dieu de ce qu'il eſt dans ces eſpaces qui ne ſont rien, c'eſt la faire dépendre d'une illuſion de notre imagination. Lorſque pour s'accomoder au langage reçû, l'on dit, que Dieu eſt dans ces eſpaces, l'on n'en-

n'entend rien autre chose, si ce n'est que Dieu peut donner à ce monde une étendue plus grande, créer d'autres mondes, à l'infini.

On ne refuse point, pour la même raison, c'est-à-dire, pour s'accomoder au langage reçû, de se servir de cette expression, *Dieu est par tout*, qui est très vraie, pourvu qu'on l'entende comme il faut. Par tout il est vrai de dire que Dieu est; il n'y a aucun lieu, où l'on ne doive de dire, qu'il est. Aussi il est vrai de dire, que tout est contenû, tout se meut en lui; pourvu qu'on ne l'entende à la maniere que les poissons sont contenus, & se meuvent dans la mer, qui les environne. Ce seroit faire Dieu étendû & matériel, pour le faire immense. Tout est contenû, tout se meut en lui, parceque sans lui l'espace qui renferme tout être, & tout mouvement, n'éxisteroit point.

On doit raisonner de même sur le tems, qui n'est rien de réel distinct des êtres qui se succédent les uns aux autres, comme l'espace n'est rien de réel distinct des êtres étendûs. L'étendue considérée par abstraction est l'espace, la succéssion est le tems. Donc où il n'y

a

a point de ſuccéſſion, comme dans l'être éxiſtant de lui même, il n' y a point de tems.

Puisque le tems n' eſt rien autre choſe que la ſuccéſſion, ou le changement des êtres, l' éternité n' eſt rien autre choſe que la permanence de l' être. Or cette permanence eſt toujours toute entiere, & indiviſible, puisqu' il n' y a point de ſuccéſſion, qui puiſſe la diviſer. Ainſi dans l' éternité de Dieu il n' y a point de partie qui précéde, d'autre qui ſuit: les mots *avant*, *après*, *déjà* &c. ſont impropres à ſon égard, & la queſtion *quand* n' a pas en lui plus de lieu, que la queſtion, *où*. La queſtion *quand Dieu a-t-il créé le monde*, eſt auſſi impertinente que la queſtion, *où étoit-il, quand le monde n' éxiſtoit point.*

Le tems qu' on diſtingue en Dieu, lorsqu' on le rapporte aux êtres ſucceſſifs, appartient tout à ces êtres, il n'eſt point en lui. On ne ſauroit dire, a la rigueur, que Dieu a été, ou qu' il ſera; le terme même de *toujours*, qui eſt ſi fort pour les êtres créés, eſt trop foible pour lui, car il marque une continuité, non une permanence. On dit beaucoup plus

en

en difant fimplement, & fans reftriction, *Il eft*. V. Fénel. *Oeuv. tom.* 1.

(2) Rien de plus fublime, ni de plus magnifique que l'idée de Dieu créant toutes chofes par un feul, & même décret éternel, que nous donne l'Ecriture, où il eft dit, qu'il appelle ce qui eft, comme ce qui n'eft pas, qu'il a appellé dès le commencement toutes les générations futures: il appella les étoiles, qui répondirent, nous voi-ci, & fe préfenterent dans l'ordre qu'il leur a marqué. *Ad Rom.* 4. 13. *Ps.* 41. 4. *Baruch.* 3. 34.

Si le tems n'eft rien autre chofe, que la fuccéffion des êtres, & par conféquent avant qu'il y eût des êtres créés, il n'y avoit point de tems, comment pourra-t-on dire, que Dieu a créé le monde dans un tems, plutôt que dans un autre? Il eft cependant certain, que le monde n'a pas toujours éxifté.

Réponfe: d'autres mondes poffibles à l'infini ont pû éxifter fuccéffivement, les uns après les autres, avant que ce monde éxiftât. Parmi tous ces mondes poffibles Dieu a donné l'éxiftence à l'un, plutôt qu'aux autres: la place que ce monde occupe dans l'ordre de tous ces

au-

autres mondes possibles, marque le tems dans le quel il a été créé. Ainsi demander dans quel tems le monde a été créé, c' est demander le quel dans l'ordre de tous les mondes possibles a reçû de Dieu l'éxistence, V. Bayle *Diction. art. Zabarella.*

(3) *Systh. de la nat. part.* 2. *c.* 4.

Il est surprenant de voir que cet auteur pendant qu'il refuse à Dieu l'immutabilité à cause des changemens qu'il produit dans l'univers, malgré tous ces mêmes changemens fait immuable la matiere, qui en est le sujet.

(4) Comme la variation du terme n'importe point de variation dans l'action de Dieu, de même l'éternité de l'action de Dieu n'importe point d'éternité dans le terme. On ne sauroit assez s'étonner qu'un auteur célébre, qui passe pour un génie d'un ordre supérieur, pour prouver que le monde est éternel, ait pû faire ce sot argument. *Ceux qui ont de Dieu une idée raisonnable peuvent - ils comprendre que la matiere & les choses créées n'aient que six mille ans ? Que Dieu n'ait usé que d'hier de sa puissance créatrice ? Seroit - ce parcequ'il ne l'auroit pas pû, ou parce qu'il ne l'auroit pas voulû ?*

là? Mais s'il ne l'a pas pû dans un tems, il ne l'a pas pû dans l'autre: c'est donc parcequ'il ne l'a pas voulû; mais comme il n'y a point de succéssion dans Dieu, si l'on admet qu'il a voulû quelque chose une fois, il l'a voulû toujours dès le commencement.. Il ne faut donc pas compter les années du monde: le nombre des grains de sable de la mer ne leur est pas plus comparable, qu'un instant. Lett. Persan. *Lett.* 99.

Il ne vaut prèsque pas la peine de répondre serieusement à de telles pauvretés. De ce que les Décrets de Dieu sont éternels, il ne s'en suit pas que le terme extérieur de ces décrets soit aussi éternel. Dieu a voulû de toute éternité que le monde éxistât; mais il n'a voulû qu'il éxistât que dans un tems déterminé. Le sophisme, que l'on vient de rapporter, prouveroit également l'éternité de l'auteur *des Lettres Persannes*, & de celui de *Telliamed*, qui à répété le même sophisme, comme un argument, qui seul renverse toutes les preuves de la révélation de Moïse, & toutes les traditions des peuples. Ces deux auteurs ont été créés parceque Dieu a voulû les tirer du néant. S'il l'a voulû aujourd'

hui,

lui, il l'a voulû toujours, puisqu'il n'y a point de succéssion dans Dieu. Donc ces deux auteurs sont éternels.

(5) V. *Chap.* 25. 26.

Conclure qu'il n'éxiste point d'êtres immatériels, qu'un être immatériel, n'est rien, de ce qu'on n'en a point d'idée, c'est raisonner, dit Clarke, comme feroit un aveugle né, qui soutiendroit que la lumiere, & les couleurs sont des choses impossibles, & contradictoires, par cette belle raison, qu'il n'en a, quant à lui, aucune idée. Clarke *Exist. de Dieu*.

Mais est-il vrai que nous n'avons point d'idée d'un être immatériel? Il faut se garder ici de ne pas confondre l'idée avec l'image. L'image ne suit que les objets qui frappent les sens, & peut-être seulement ceux qui frappent les yeux: il y a même des choses étendûes, dont on ne peut pas se former l'image. Or c'est autre chose n'avoir point d'image d'une chose, & n'en avoir point d'idée. On n'a pas une image différente d'une surface de dix neuf toises quarrées, ou de vingt une: on a une image confuse d'une certaine éten-

due,

due, on n'a pas l'image d'un étendue de vingt toises. Sera-t-il donc vrai qu'on n'a pas d'idée de ces objets, que ces objets ne sont rien? V. Castill. *Observ. sur le livre intit. Systh. &c. c.* I. §. 46.

L'image des planètes, & des couleurs poursuit le même auteur, manquoient à Saunderson, quand il donnoit d'excellentes leçons d'Optique, & d'Astronomie. Souvent nous sommes autant de Saundersons: nous raisonnons, & nous raisonnons bien, sur des choses, dont nous n'avons aucune image.

On ne parle point ici de ces images que la fantaisie ou l'imagination, qui veut avoir sa part dans tout, a la coutume d'associer à l'idée des choses spirituelles. C'est sur cette sorte d'images que se fonde l'assertion de l'auteur de *l'Emile*, qui l'a copié dans Bayle, que *tout enfant qui croit en Dieu, est idolatre ou antropomorphite*. Il pouvoit dire *tout homme*, puisque même à l'âge de cinquante ans toutes les fois qu'on se forme l'idée de Dieu, d'un esprit, de notre ame, notre imagination joue à l'instant, & nous présente d'abord une espece de figure, une image. Ces images sont une suite de l'u-

nion de l'ame avec le corps, & d'ailleurs elles ſervent dans l'état préſent à réveiller en nous l'idée de la choſe, & à fixer notre attention, & c'eſt pour cela que Dieu même ſe révela dans l'Ecriture ſous des images ſenſibles; mais toute perſonne qui fait uſage de le raiſon n'a garde de les confondre avec l'idée, & de les prendre pour la choſe même. C'eſt cependant ce qu'il faudroit prouver pour ſoutenir que tout homme qui croit en Dieu eſt un idolatre, ou un Antropormophite.

Auſſi eſt-il vrai, que nous ne connoiſſons point ce, dont nous n'avons point d'idée? Nous ne manquons pas de Philoſophes qui ſoutiennent, que nous n'avons pas l'idée du nombre vingt. Nous ſavons cependant que le nombre vingt eſt pairement pair, qu'il eſt diviſible par cinq, &c. donc nous le connoiſſons, quoique nous n'en ayons point d'idée: mais ôtons toute équivoque.

Tout ce, dont on connoit les effets, & les proprietés eſt quelque choſe. Or nous connoiſſons les effets & les proprietés de l'être immateriel; donc, ſoit que nous en ayons l'idée, ſoit que nous ne l'aions point, un être immatériel

n' eſt pas rien. Les matérialiſtes ne ſauroient prouver autrement la réalité, & l' éxiſtence de la matiere. La nature, ou l' eſſence de la matiere, de leur aveu même, nous eſt inconnûe; le mot de *ſubſtance*, dit l' auteur des *queſtions ſur l' Encyclopédie*, veut dire ce qui eſt deſſous; mais *ce deſſous nous ſera éternellement caché*. Nous n' avons donc point d' idée de la matiere, dont la matiere n' éxiſte point: elle n' eſt rien.

On ne ſauroit ſe diſpenſer d' apporter ici un des grands argumens de l' auteur du *ſyſthême de la nature*, pour prouver qu' il n' y a point d' être immatériel, qu' un être immatériel n' eſt rien, à fin que le lecteur puiſſe juger de la logique de nos Philoſophes. *La nature*, dit-il, en ſuppoſant ce qu' il devroit prouver, c' eſt-à-dire que dans la nature il n' y a d' autres ſubſtances que la matiere, *eſt le grand tout, hors du quel conſéquemment rien ne peut éxiſter*. C' eſt comme ſi l'on diſoit: la terre eſt le grand tout, qui réſulte de l' aſſemblage de l' Europe, de l' Aſie, & de l' Afrique; donc l' Amerique n' eſt rien, car hors du tout rien ne peut éxiſter. *Syſth. &c. part.* I. *c.* 2. Caſtill. *Obſerv. &c. c.* 5.

Ils ne ſera peut-être pas déſagreable au lecteur, que nous finiſſions cette note par parler de la beauté de Dieu. La beauté, nom toujours cher & aimable aux hommes, qui a ſur eux tant de force, qui les attire, les charme, les ſubjuge, leur fait endurer ſans peine les plus grands travaux; comment ne ſeroit-elle pas en Dieu, c'eſt-à-dire dans l'être infiniment parfait? Auſſi nous trouvons qu'elle lui a été attribuée non ſeulement par Saint Auguſtin, Saint Thomas &c. mais par Platon, Herennius, Socrate, Plotin, Alcinous &c Il ne s'agit que de voir comment elle peut convenir à un être immatériel.

Si l'on n'entend par beau que ce qui plait aux yeux, ou aux oreilles, il eſt évident qu'on ne ſauroit le dire d'un être immatériel, qui ne tombe point ſous les ſens; mais cette définition du beau n'eſt pas juſte. N'y a-t-il donc rien d'autre de beau que ce qui tombe ſous les ſens? On dit à chaque inſtant une belle action, un beau diſcours, un beau naturel, un bel exploit. Les Platoniciens, & les Stoïciens diſoient, que tout ce qui eſt honnête, ou utile eſt beau. Hercule,

Aven-

Aventin, ſelon la remarque de Servius *in 7. Enaeid. v.* 559. ont été nommés beaux par les Poëtes à cauſe de la valeur. Ainſi quoique le nom de beau n' eût été d' abord employé, qu' à déſigner des choſes, & des proprietés corporelles, ce qu' on pourroit nier, il ne s' en ſuit pas qu' il n' y ait d' autre beauté, que la corporelle. Les mots *ame*, & *eſprit* ne laiſſent pas d' exprimer un être immatériel, quoiqu' ils n' aient été d' abord employés qu' à déſigner des êtres matériels.

Le beau, ſelon Crouſaz, Leibnitz, Wolf, & d'autres grands Philoſophes, eſt tout ce, dont la connoiſſance nous cauſe du plaiſir. Dans ce ſens, que peut-il y avoir de plus beau que Dieu? Si le plaiſir, que nous cauſe la connoiſſance des choſes créées eſt ſi grand, qu' il nous fait courir ſans ceſſe après lui, nous transporte, & nous fait mépriſer ces mêmes voluptès, qui ont tant de pouvoir ſur les ſens, que devra-t-on dire de la connoiſſance de Dieu, qui contient toutes les perfections des créatures, & les ſurpaſſe à l' infini?

Le beau, ſelon les auteurs du *Dictionnaire Encyclopédique art. beau,* conſiſte dans le juſte rapport, ou dans la convenance

réguliere des parties diverſes, s'il s'agit d'un être matériel, ou des attributs divers, s'il s'agit d'un être incorporel, ce qui revient au ſentiment de Saint Auguſtin, *ep.* 8. *ad Cœleſt, De Gen. contra Manich l.* 1. ſuivi en cela par le Pere d'André dans ſon excellent *Traité ſur le beau*, qui le fait conſiſter dans l'unité. Il eſt évident que dans ce ſens il y a en Dieu une beauté parfaite; une beauté infinie, vu que ſes attributs, qui ſont infinis, ont entre eux un accord le plus parfait, ils ſont une ſeule & même choſe, ils ne ſont qu'un.

La beauté de Dieu ce n'eſt donc pas un rêve des Myſtiques. Les eſprits forts ou beau s'en moquer: dire que Dieu eſt beau, c'eſt parler très philoſophiquement. Cette beauté eſt celle dont la connoiſſance nous inondera de plaiſir dans l'éternité, qui ravit même à preſent ces ames choiſies, qui la contemplent, & à qui Dieu en laiſſe entrevoir quelque rayon. Si tous ne la ſentent point, c'eſt leur faute. Comment ſe feroit-elle ſentir à des ames de boue, qui courant après les plaiſirs ſenſuels ne s'élevent jamais au deſſus des ſens, ou

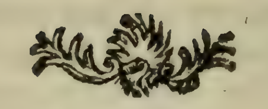
de

à des impies, qui au lieu de s'occuper de la confidération des attributs de Dieu, ne cherchent qu'à les combattre.

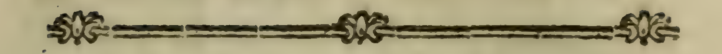
(6) On ne parle ici que des perfections fimples, c'est-à-dire de celles, dont l'idée ne renferme point de négation, qui ne font mêlées d'aucune imperfection, ni d'aucun défaut: celles qui font mixtes de quelque défaut, ou de quelque négation, ne fauroient avoir lieu, dans l'être infiniment parfait, dans le quel il ne peut y avoir rien de négatif Subftance, par éxemple, eft une pérfection fimple; mais fubftance étendue ou matiere eft une perfection mixte. La fubftance de la matiere, ou la fubftance étendue, eft compofée de parties, & par conféquent bornée, divifible &c. ce qui importe une négation: le difcours ou le raifonnement, en tant qu'il importe connoiffance, eft une perfection; mais cette connoiffance n'étant que dépendante, fuccéffive, bornée, fuppofe & renferme une imperfection.

Toutes ces perfections, & d'autres femblables, ne font en Dieu, que felon ce qu'elles contiennent de pofitif, ce que l'on entend par dire, qu'elles font en Dieu *eminémment*. Avoir *emi-*

nemment une perfection, c'est avoir ſans bornes une perfection, qui ne ſe trouve que dans un certain degrè dans les êtres creés. Ainſi on dit de Dieu, qu'il poſſéde *eminémment* toutes les perfections des créatures: à l'égard des perfections ſimples, on dit qu'il les poſſéde *formellement*.



CHA-



CHAPITRE XI.

Suite des Attributs Métaphysiques de Dieu.



L'*être éxistant de lui même est intelligent.* Cet être est infiniment parfait : l'intelligence est une perfection. Son intelligence est d'ailleurs prouvée par l'ordre de l'univers. Aussi ce même être a créé des êtres intelligens : donc il est intelligent lui même. (1)

Quoi, nous dit l'Ecriture, *celui qui a formé l'oreille de l'homme sera privé de la faculté d'entendre, celui qui lui a donné des yeux sera incapable de voir, celui qui a créé l'homme raisonnable ne sera pas intelligent ?* (2)

Nous avons vû que la prétention de l'auteur *du systhême de la nature*, qu'un être dépourvû d'organes ne sauroit être intelligent, est mal fondée. En accordant même que notre ame dans l'étant présent, ne sauroit rien connoitre sans organes, ce qui est-faux, on en conclut mal à l'ame séparée du corps, ou aux esprits en général. Cette prétention est encore moins soutenable, lorsqu'on l'applique à l'être infiniment parfait. (3)

L'intelligence de l'être éxistant de lui même n'est point sujette à erreur. L'homme n'est sujet à erreur, que parceque d'un côté il n'a qu'un certain nombre de notions, souvent confuses, & d'autre côté il ne sauroit connoitre plusieurs choses, qu'en comparant ensemble ses idées, c'est-à-dire par le raisonnement: or la comparaison peut être & est souvent défectueuse, & le raisonnement fautif. C'est une suite de l'intelligence bornée: celle de l'être éxistant de lui même est

infinie. Auſſi cette intelligence eſt toujours certaine: elle exclut toute probabilité, tout doute. Si elle ne l' excluoit point, elle ne ſeroit point infinie. Ainſi en attribuant l'intelligence qui eſt une qualité, dont l' homme eſt doué jusqu' à un certain point, à l' être éxiſtant de lui même, on ne lui attribue point une qualité humaine; on ne le rapproche point de l'homme; au contraire on l' éloigne à l'infini.

L' intelligence de l' être éxiſtent de lui même embraſſe tous les objets, non ſeulement tous les objets éxiſtans, mais tous les poſſibles. Une intelligence, qui n' embraſſeroit point tous les objets poſſibles, ne ſeroit point infinie. D'ailleurs ſi parmi tous les êtres poſſibles Dieu a donné librement l' éxiſtence plutôt aux uns qu' aux autres, s'il peut la donner à d' autres à l' infini, il doit les connoitre.

L' intelligence de l' être exiſtant de lui même embraſſe non ſeulement tous les objets qui éxiſtent, mais tous ceux

qui ont éxiſté, & ceux qui éxiſteront. Une intelligence infinie ne peut ni rien perdre, ni rien acquerir : elle doit donc voir tout à la fois tout le préſent qui éxiſte, le paſſé qui a éxiſté, le futur qui éxiſtera.

S'il y a de la difficulté à concevoir comment on puiſſe connoitre le futur qui n'éxiſte pas encore, cette difficulté ne regarde que les êtres qui ſont compris dans l'ordre des êtres ſuccéſſifs. De ce que de trois hommes qui marchent en file le ſecond ne voit pas le troiſieme qui marche après lui, il ne s'en ſuit point que le ſpectateur immobile, qui eſt hors de la file ne les voie tous les trois au même tems. Il voit, que deux de ces trois hommes marchent l'un après l'autre ; mais par rapport à lui qui les voit, il n'y a ni avant, ni après, il les voit tous les trois préſens. Or Dieu n'entre point dans l'ordre des êtres ſuccéſſifs, il eſt hors de la file : il n'y a par rapport à

lui

lui ni paſſé, ni futur; mais tout eſt préſent.

D'ailleurs cette difficulté regarde également le paſſé. N'éxiſter pas encore; & n'éxiſter plus, c'eſt la même choſe. Si l'on n'a pas la moindre peine à accorder que Dieu voit tout le paſſé, on ne doit pas en avoir non plus à accorder qu'il voit tout le futur.

Dira-t-on que le paſſé laiſſe après lui des veſtiges de ſon éxiſtence? Combien de choſes n'en laiſſent point? Après cela Dieu ne connoitroit le paſſé que par ces veſtiges, c'eſt-à-dire par voye d'argumentation, & de diſcours, ce qui eſt une façon de connoitre imparfaite, indigne d'une intelligence infinie. (4)

De cette préſcience de Dieu il n'y a rien à craindre pour la liberté de l'homme. Comme de ce que Dieu voit à préſent que j'écris, quoique ſa connoiſſance étant infallible il ſoit impoſſible que je n'écrive point, ſuppoſé

ſé qu'il me voie ecrire, il ne s'en ſuit pas que je n'écrive librement, parceque la neceſſité que j'écrive n'eſt que conſéquente, c'eſt. à - dire ne vient que de la ſuppoſition que j'écris; de même il ne s'en ſuit pas que demain je n'écrirai pas librement, parceque Dieu voit dés ajourd'hui, il a vû de toute éternité que j'écrirai. L'aujourd'hui & le demain lui eſt également préſent. Si la connoiſſance de ce que je fais ajourd'hui ne donne pas la moindre atteinte à ma liberté, ſa connoiſſance de ce que je ferai demain ne la lui donne pas non plus.

Si des Philoſophes Payens embarraſſés par cette difficulté, pour conſerver à l'homme ſa liberté, ont ôté la préſcience à Dieu, l'on ne doit pas en être étonné, vû leur peu de métaphyſique, & les idées fautives, qu'ils s'étoient formé ſur la nature de la Divinité; mais on a bien ſujet de l'être, en voyant que de nos jours, des gens qui paſ-

paſſent pour des génies, ſe ſoient trouvé embarraſſés par une difficulté, qui n' embarraſſe plus le moindre écolier. L' auteur *des Lettres perſannes* nie abſolument que Dieu prévoye les choſes qui dépendent de la détermination des cauſes libres, Voltaire ne lui en accorde qu' une ſcience conjecturale, & croit avoir fait aſſez que d' en faire un conjectureur plus fin que ne font les hommes. (5)

L' être éxiſtant de lui même eſt tout-puiſſant. La puiſſance eſt une perfection. S' il ne pouvoit pas tout, ſa puiſſance ne ſeroit point infinie. Auſſi pourquoi celui qui a créé ce monde, ne pourroit-il pas créer d' autres mondes à l' infini? Qui eſt-ce qui auroit mis des bornes à ſon pouvoir?

Un être tout puiſſant ne dépend, pour agir d' aucun ſujet, n' a beſoin de moyens, ni d' inſtrumens; il fait tout par ſa ſeule volonté. C' eſt l' idée que nous en donne l' Ecriture par cette expreſ-

preſſion, dont au jugement de Longin, on ne ſauroit trouver rien de plus ſublime: *Dieu*, dit, *que la lumiere ſe faſſe, & la lumiere ſe fit*, ou ſelon le texte Hebreu qui paroit être encore plus énergique, *que la lumiere ſoit, & la lumiere fut.* Cette idée eſt bien plus conforme à la raiſon, que celle qu'en avoient les Philoſophes Payens, qui ont regardé la création comme impoſſible. Il répugne bien plus qu'une puiſſance infinie ait beſoin d'un ſujet pour agir, qu'il ne répugne que quelque choſe ſe faſſe de rien: cette derniere propoſition ne répugne même point du tout, la premiere renferme évidemment une contradiction. (6)

Si Dieu employe des moyens, & ſe ſert des cauſes ſecondes, pour produire les phénomènes de la nature, & pour maintenir l'ordre de l'univers, ce n'eſt pas parcequ'il en ait beſoin: il pourroit tout faire par ſa ſeule volonté. D'ailleurs, ſi l'on ne veut tom-

ber

ber dans le progrès à l'infini, il faut admettre que ces moyens ont été créés sans moyen. Ainsi lorsque l'on trouve que les proprietés de la matiere, & les loix du mouvement, sont insuffisantes, pour rendre raison de quelque phenomène, tout Philosophe sage & judicieux n'a pas honte de recourir à la volonté de Dieu immédiate, comme a fait le grand Newton. Si l'on a reproché à quelques Philosophes d'y avoir trop souvent recours, un fameux auteur de nos jours leur reproche au contraire en général de n'y avoir point recours assez souvent. (7)

Qu'est ce qu'un être tout-puissant, dit l'auteur du systhême de la nature, *qui ne vient jamais à bout de ses desseins, qui ne peut jamais communiquer à ses ouvrages la perfection, qu'il veut trouver en eux, qui ne réussit jamais à rien.* (8)

Que ceux qui font de pareilles objections, lui répond l'auteur des ob-

vations ſur le livre cité, prennent garde, de ne pas *ſuppoſer à Dieu des projets, qu'il n'a point formé, de ne pas imaginer des deſſeins, qu'il n'a jamais eû.* (9)

Tout eſt ce qu'il a voulû, ni plus ni moins: il a voulû des êtres périſſables, il a voulû leur communiquer telles perfections, & point d'autres, & les leur communiquer dans un tel dégrè & point dans un autre; les leur communiquer infinies, ce ſeroit une contradiction. (10)

Qu'un homme groſſier ou imbecille, qu'un enfant, viennent nous dire, comment Dieu eſt tout puiſſant, s' il ne peut pas faire deux contradictoires, s'il ne peut pas mourir &c. ce ne ſeroit pas étonnant; mais que des gens, qui ſe donnent pour Philoſophes avancent gravement de telles pauvretés, en vérité c'eſt une honte pour la Philoſophie.

Sup-

Supposer que Dieu fausse deux contradictoires, c'est supposer qu'il veuille, & supposer au même tems qu'il ne veuille pas la méme chose; ces deux suppositions se détruisent l'une l'autre; elles ne sauroient être ensemble. Le pouvoir, ou pour mieux dire la capacité de mourir, &c. c'est une foiblesse, un défaut de perfection. S'il y avoit des troupes vraiement invincibles, on pourroit prouver par cet argument qu'elles sont inférieures aux autres en valeur, parce que les autres ont le pouvoir d'être vaincues, que les premieres n'ont point. La remarque est de Saint Augustin.

L'être éxistant de lui même est un étre simple. Non seulement cet être n'est pas composé de parties, ni ne sauroit avoir des modifications diverses; mais il n'y a point en lui de modification distincte de sa substance. L'être éxistant de lui même ne peut être sans ce qu'il a, de même qu'il ne

peut être ſans ce qu'il eſt. Il n'y a rien en lui qui ne ſoit immuable, qui ne ſoit pas lui: ſi l'on diſtinguoit en lui la modification de la ſubſtance, la puiſſance de l'acte; on le diſtingueroit de lui même. Ainſi Dieu eſt tout connoiſſance, tout volition, & cette connoiſſance, & cette volition, c'eſt lui même. D'ailleurs les modifications ne peuvent éxiſter, ſans éxiſter dans un ſujet; dès lors elles ſont dépendantes dans leur éxiſtence: elles ne peuvent donc point ſe trouver dans un être dans le quel tout eſt indépendant. Il y a plus; ſi elles n'éxiſtent point par elles mêmes, à plus forte raiſon elles n'éxiſtent point d'elles mêmes. Or ſuppoſer quelque choſe, qui n'éxiſte pas d'elle même dans l'être éxiſtant de lui même, c'eſt une contradiction. Les perfections de l'étre éxiſtant de lui même ne ſont point diſtinctes les unes des autres, comme par éxemple, la juſtice eſt diſtincte dans l'homme de la

ſa-

sagesse, & de ses autres perfections. Si nous multiplions en Dieu les perfections, c'est par la faiblesse de notre esprit. Ne pouvant embrasser d'une seule vue l'infiniment parfait, nous sommes contraints de nous représenter cet être par diverses faces, suivant les di-divers rapports, qu'il a à ses ouvrages; mais ces perfections ne sont point distinctes en elles mêmes, elles ne sont qu'une seule & même perfection, un seul & même être, l'être infini. Si elles étoient distinctes, il y auroit en Dieu autant d'êtres éxistans d'eux mêmes, qu'il y a de perfections: on pourroit lui en ôter, ou lui en ajouter par la pensée; dès lors il ne seroit plus infini. L'attribut qui résulte de ces proprietès est ce que les Théologiens & les Philosophes nomment *unité parfaite*, *ou métaphysique*, *simplicité.*

NOTES.

(1) De ce que l'on conclut que Dieu eſt intelligent, parcequ'il a créé des êtres intelligens, on en concluroit mal qu'il doit être auſſi étendû, & matériel, parcequ'il a créé la matiere, qui eſt étendûe. L'intelligence eſt une perfection ſimple: l'étendue renferme une imperfection. Un être, qui en produit un autre doit avoir tout ce qu'il y à de poſitif dans l'être qu'il produit; prétendre qu'il doit en avoir auſſi tout le négatif, c'eſt une abſurdité. Ce ſeroit prétendre qu'il ne peut y avoir plus de perfection dans la cauſe que dans ſon effet. Nul effet ne peut ſurpaſſer la perfection de ſa cauſe; donc nulle cauſe ne peut ſurpaſſer ſon effet: quel raiſonnement!

Ce ſophiſme de l'auteur du *ſyſthême de la nature*, fondé ſur ce que Dieu doit avoir toutes les qualités qui ſe trouvent dans les êtres créés, ne diſtinguant point les qualités poſitives des négatives, prouveroit également que Dieu eſt mortel,

ſu-

ſujet à erreur, inſenſé, méchant &c. parcequ' il a produit des hommes mortels, ſujets à erreur, & parmi lesquels il y en a des foux & des méchans. C'eſt à peu près le même ſophiſme que faiſoit Zenon, pour prouver que le monde, ou le tout eſt intelligent, parceque quelques parties le ſont. Cotta lui répondoit qu' il en auroit fallû auſſi conclure, qu' il étoit muſicien, maitre à danſer &c. Cic. *de nat. Deo. l.* 3.

On voit par là la raiſon, pour la quelle on dit que Dieu eſt *eſprit*, on ne dit point qu'il eſt *corps*, quoiqu'il contienne non ſeulement les perfections de *l'eſprit*; mais celles du corps. L'idée *d'eſprit* eſt l'idée d' une perfection ſimple, qui ne renferme rien que de poſitif, au lieu que celle de *corps* préſente une négation. Le Clerc, qui prétend qu' on ne nomme Dieu eſprit plutôt que corps, que parceque l'uſage a voulû qu' on le déſignât par ce qui eſt plus noble, plus tôt que par ce qui l'eſt moins; mais qu' au reſte l'on pourroit le nommer également l'un que l' autre, a mal raiſonné. Auſſi dire que Dieu contient toutes les proprietés des corps, c'eſt une

impieté. L'auteur a peut-être voulû dire les perfections, mais ces perfections n'étant que mixtes, Dieu ne les contient qu'eminemment il ne le contient pas formellement; ainsi l'on ne sauroit dire de lui qu'il est corps. Jo. Cler. *Pneumatol. Sect.* 3. *c.* 3.

(2) *Psal.* 93. *v.* 9.

(3) *V. Chapit.* 8.

(4) On pourroit faire le même raisonnement sur ces décrets, que des Théologiens ont imaginé par rapport aux futurs, même à ceux qui dépendent de la libre détermination de la créature, pour fournir à Dieu un moyen de les connoitre. Ne connoitre le futur que dans ces décrets qui en sont la cause, est une maniere de connoitre aussi imparfaite, que celle de ne connoitre le passé que dans ses vestiges qui en sont les effets. Si ces Théologiens eussent pris garde que rapport à Dieu il n'y a rien de futur, comme il n'y a rien de passé; mais tout est present, & conséquemment que Dieu n'a pas plus besoin de vestiges, ou de décrets, pour connoitre ce qui est passé, ou ce qui est futur par rapport à nous, qu'il n'en a pour connoitre le présent, ils auroient épargné bien de dis-

disputes sur ces décrets, que d'autres Théologiens ont de la peine à concevoir comment peuvent s'allier avec la liberte humaine.

(5) *Lettres Persannes lett.* 67. Volt. *Lett. au Roi de* . . . .

(6) *Psal.* 32. 9. *Judith.* 16. 17. *Gen.* 1. 3. *&c. V. Tom. I. chap.* 7. *Eternité du monde, systhême émanatif.*

(7) *Comment expliquer ce qu'on ne comprend pas, si ce n'est en disant: Dieu l'a voulû ainsi? Si les Philosophes ont quelque chose à se reprocher, c'est peut-être de ne pas donner plus souvent cette solution aux questions qu'on leur fait: ils n'en seroient pas plus ignorans, ni nous plus mal instruits: ils auroient de plus le mérite d'avouer au moins leur ignorance, & nous celui de ne pas chercher en vain à sortir de la notre.* D'Alembert, *Mélang. &c. tom.* 5.

(8) *Systh. de la nat. part.* 2. c. 4.

(9) V. Castillon *Observat. sur le livre &c. C* 10. *§.* 12.

(10) Un être fini, qui auroit des perfections infinies, cesseroit dès lors d'être fini: il seroit Dieu. Aussi Dieu ne pourroit plus rien y ajouter, il auroit épui-

ſé ſa toute-puiſſance; dès lors il ne ſeroit plus infini. Ainſi l'on ne pourroit pouſſer plus loin la demence, qu'a fait Conrad Vorſt, qui prétend prouver que Dieu n'eſt pas infini, parceque rien de ce qu'il a créé n'eſt infini. Conr. Vorſtius *Tract. de Divin. attribut.*



CHA-



CHAPITRE XII.

Notion morale de Dieu.

Un être éxiſtant de lui même, néceſſaire, indépendant, éternel, immenſe, immatériel, infini, intelligent, tout-puiſſant, ſimple, (ajoutez tous les autres attributs moraux, dont on va parler dans les chapitres ſuivans) voilà la notion morale de Dieu. On ne l'appelle que morale pour la diſtinguer de la notion Métaphyſique, dont on parlera dans la ſuite de ce chapitre.

Cette notion de Dieu n'eſt pas compoſée de ſeules idées négatives, comme le prétend l'auteur du *ſyſthême de la nature*, & par conſéquent l'idée de Dieu n'eſt pas la négation d'abſolument toutes les idées, que les hommes

mes ſont capables de ſe former, c'eſt-à-dire l'idée du néant. (1)

Si la ſpiritualité, par éxemple, eſt comme l'auteur le prétend, une négation de la corporeité, on peut dire avec autant de raiſon que la corporeité eſt une négation de la ſpiritualité. Auſſi dire que l'homme eſt borné, périſſable, changeant, c'eſt dire qu'il ne connoit pas tout, qu'il n'éxiſte, ni n'agit pas par tout, qu'il n'a pas éxiſté toujours, qu'il ne perſiſte pas toujours dans le même état. Or tous ces attributs ne ſont que des négations: donc l'idée de l'homme ſera auſſi l'idée du néant. La matiere, ſelon le même auteur, eſt infinie, indéſtructible, éternelle &c. l'idée de la matiere ſera donc auſſi l'idée du néant. Qui eſt-ce qui ne voit que toutes ces négations, ne ſont que des négations purement grammaticales, qu'en effet ce ſont des réalités, que ce que l'auteur prend pour des réalités, ce ſont des vraies négations.

La

La négation qui ſe trouve dans l'idée de l'homme borné, périſſable, &c. c'eſt une négation d'une plus grande perfection, de durée, de puiſſance, &c. qui ſont quelque choſe de poſitif. Or la négation de quelque choſe de poſitif eſt un vraie négation: au contraire la négation de bornes dans les perfections, dans la durée, dans la ſcience, dans le pouvoir &c. c'eſt une négation de négation, & par conſéquent une réalité, quelque ſoit le mot par lequel on l'exprime. Ainſi il y a des mots, qui ſemblent poſitifs, & n'expriment cependant que quelque choſe de négatif, il y en a d'autres, qui ſemblent négatifs, & qui cependant n'expriment rien que de très poſitif. (2)

Cette idée de Dieu n'eſt point une idée abſtraite, c'eſt-à-dire compoſée de qualités que nous trouvons dans nous mêmes, & dans les autres êtres créés, dont on ôte toutes les bornes par abſtraction, & conſéquemment une

idée,

idée, qui n'a point de réalité objective. Cette idée est celle d'un être éxistant de lui même: elle est donc l'idée d'un être réel, même d'un être individû, puisque cet être éxiste nécessairement, & ne sauroit être qu'un seul. Point d'idée, qui ait plus de réalité objective, que l'idée d'un tel être. (3)

Avancer que les Théologiens & les Philosophes ne s'accordent point dans la notion de Dieu, c'est avancer une insigne fausseté. *Il est fort remarquable*, dit Descartes, *que tous les Métaphysiciens s'accordent unanimement dans la description des attributs de Dieu, en sorte qu'il n'y a aucune chose physique, sensible, dont nous avons l'idée la plus palpable, sur la nature de la quelle les Philosophes ne différent d'avantage.* Tous ceux, qui ont lû leurs ouvrages trouveront que Descartes a raison. (4)

Si

Si des Théologiens & des Philoſophes ont diſputé ſur la notion de Dieu, ce n'a été que ſur la notion métaphyſique ; c'eſt-à-dire ils ont diſputé le quel de tous les attributs dont eſt compoſée la notion de Dieu que nous venons de donner, eſt celui qui eſt pour ainſi dire la baſe, ſur la quelle portent tous les autres attributs, d'où tous les autres découlent, ou qui les exprime ſous un ſeul concept, & par conſéquent dans le quel de tous ſes attributs on doit faire conſiſter cette notion, le quel doit être regardé comme le conſtitutif de ſon eſſence.

Les uns font conſiſter cette notion dans l'idée *de l'être éxiſtant de lui même*, parceque tous les attributs de Dieu en découlent comme nous l'avons vû dans le Chapitre précédent, d'autres dans l'idée *de l'être infiniment parfait*, parceque cette idée exprime formellement tous les autres attributs, qui ne ſont, diſent-ils, contenûs que virtuelle-

le-

lement dans l'idée *de l' être éxiſtant de lui même*, de la quelle on ne les déduit, que par la voie des conſéquences. Or ce n' eſt pas là n' être point d' accord dans la notion morale de Dieu qui eſt celle qui fixe nos connoiſſances ſur ſon être, & ſur ſa nature, & ſert à régler notre conduite. (5)

Cette notion de Dieu ne varie point d' un ſiècle à l' autre, d' une contrée à l' autre, comme le prétend le même auteur, que l' on vient de citer. Comment cet auteur peut-il l' avancer, lui qui ſoutient que la ſcience de Dieu *ne s' eſt jamais perfectionnée* qu' elle eſt *reſtée par tout au même point* que *tous s' accordent ſur quelques points généraux*? Il auroit mieux dit, s' accordent ſur tous les points. (6)

Chrétiens, Juifs, Mahometans, tous s' accordent ſur les attributs de Dieu eſſentiels, & primitifs: l' idée même qu' en eûrent les Payens, a toujours été l' idée d' une nature excellen

te

te, immortelle, tout-puiſſante, &c. dont il ne peut y avoir rien de meilleur. Les ſauvages n'en ont point une idée diverſe, quoique moins développée.

Si les Payens ont attribué à Dieu des imperfections, c'eſt parcequ'entrainés par leur panchans criminels, & féduits par les ſens, ils les ont pris pour des perfections, ou du moins ils ne les ont point regardé comme des imperfections. (7)

Les abſurdités avancées par leurs Philoſophes ne viennent pas tant de ce qu'ils euſſent ſur la nature de la divinité une idée diverſe de celle qu'en a tout homme raiſonnable, que de ce qu'ils prenoient pour des Dieux des êtres qui ne l'étoient point. Ils ne pouvoient manquer de broncher lourdement, & de ſe contredire, en voulant accomoder l'idée de la divinité á des êtres finis, à des hommes.

Si au lieu d'en conclure à la fausseté de ces Dieux, ils aimerent mieux défigurer, prèsque détruire l'idée naturelle de la divinité, c'est qu'esclaves de la crainte, ou du préjugé, ils n'ont eû la force de renoncer a l'erreur populaire, & ils ont mal raisonné. Aussi nous avons vû le cas que plusieurs entre eux faisoient de ces Dieux. (8)

Cette notion de Dieu ne varie point d'un homme à l'autre, ni beaucoup moins dans le même individû. L'objection regarde sur tout les attributs moraux, dont on parlera dans la suite. Si les ames sensibles, sur tout les justes, sont plus portées à considérer Dieu comme bon, c'est parceque l'idée de sa bonté nourrit en eux les sentimens les plus doux, & réveille les idées les plus consolantes; mais elles ne le regardent pas moins comme juste. Ceux qui sont naturellement plus portés à craindre, ou à plus forte raison ceux

qui

qui ſavent en avoir mérité les chatimens, ſont plus frappés de l'idée de ſa juſtice, mais ils ne le régardent pas moins comme bon. Il n'y a que des cerveaux dérangés, des phrénétiques, des conſciences bourrelées de remords, qui s'en forment l'idée noire que nous en préſente l'auteur *du ſyſthême de la nature.* (9)

Ceux qui ſont chargés de l'annoncer au peuple le peignent tantôt comme juſte, tantôt comme bon, ſelon les auditeurs divers aux quels ils ont à faire: ils cherchent à rélever le courage des uns, & à ébranler les autres. D'ailleurs ils ſuppoſent les auditeurs déjà bien inſtruits. S'ils ſe laiſſent quelque fois emporter par le zèle à faire des peintures un peu trop fortes de ſa bonté, ou de ſa juſtice, & ne meſurent pas toujours les expreſſions, c'eſt que le don de parler avec juſteſſe & avec préciſion, n'eſt pas de tout le

monde: tous ceux qui prêchent ne ſont pas faits pour prêcher.

Si quelques Théologiens parmi les diverſes ſectes chrétiennes, font de Dieu un être trop facile, & débonnaire, d'autres un déſpote, & un tyran, ce ne ſont que des conſéquences, ſouvent mal tirées, de leurs ſyſthêmes particuliers ſur la prédeſtination, ſur la grace &c. Demandez à Socin, à Calvin &c. ſi Dieu eſt juſte, & bon, ils vous répondront d'abord qu'oui. Si l'idée de juſtice, ou de bonté ne s'accorde point avec leurs principes, c'eſt une inconſéquence, dont c'eſt à eux à ſe purger.

Tous les attributs dont eſt compoſée cette notion morale de Dieu ſont ſi liés enſemble, qu'on peut les déduire tous également l'un de l'autre. De ce que Dieu eſt infiniment parfait, on en conclut qu'il éxiſte de lui même, tout comme de ce qu'il éxiſte de lui même l'on en conclut qu'il eſt infiniment parfait.

Si des Philoſophes partent de l'éxiſtence de lui même, d'autres de ſa perfection infinie qu'ils ſuppoſent d'ailleurs déjà prouvée pour en déduire qu'il eſt infiniment parfait, ou qu'il éxiſte de lui mëme, ce n'eſt pas là une pétition de principe.

La pétition de principe ſeroit, ſi les Philoſophes par éxemple qui prouvent que Dieu éxiſte de lui même parcequ'il eſt infiniment parfait, ne prouvoient enſuite qu'il eſt infiniment parfait, que parcequ'il éxiſte de lui même. Cette liaiſon, ou cette dépendance réciproque entre les attributs de Dieu eſt telle, qu'en ſuppoſant en lui une ſeule perfection infinie quelconque par éxemple l'intelligence, on en conclut à toutes ſes autres perfections. Une perfection infinie quelconque ne ſauroit éxiſter que dans un être infini; or dès lors qu'il eſt infini, il doit avoir toutes les perfections.

NOTES.

(1) *Systh. de la nat. part.* 2. *c.* 4.

(2) Castill. *Observ. sur le livre &c. c.* 1. *§.* 53.

(3) On a vû dans le Chapitre IX. *note* 3. qu'une des preuves de l'éxistence de Dieu apportées par Descartes est fondée sur ce que l'idée de Dieu a une réalité objective infinie: l'auteur du *systhême de la nature* dit qu'elle n'en a aucune. A qui croierons nous, à lui, ou à Descartes?

Puisque le même auteur qui fait cette objection, accorde tous ces mêmes attributs à la matiere, il sera donc vrai aussi de de dire, que l'idée de la matiere est une idée abstraite, & par conséquent que la matiere n'éxiste point. Les Galilée, les Descartes, les Newton, les Leibnitz, les Clarke, les s'Gravesande, &c. qui ont porté la physique à un si haut degré de perfection, n'auront travaillé que sur des chimeres

(4) Descartes *Resp. ad secund. object. Est enim notatu valde dignum, quod omnes Me-*

Metaphysici in Dei attributis (iis scillicet, qui per solam rationem humanam cognosci possunt) describendis unanimiter consentiant, adeo ut nulla sit res physica, nulla sensiblis, nulla cujus ideam maxime crassam, & palpabilem habeamus, de cujus natura non major opinionum diversitas apud Philosophos reperiatur.

(5) Si l'on vouloit entrer ici dans une question très indifférente à notre sujet, on pourroit dire que cette notion *l'être éxistant de lui même* exprime également tout ce qui est exprimé dans celle *d'être infiniment parfait*, & par conséquent que ces Philosophes qui font consister la notion métaphysique de Dieu dans celle *d'être éxistant de lui même*, ont raison.

Qui dit *l'être éxistant de lui même* dit simplement *l'être*, or qui dit simplement *l'être*, dit tout, pourvû que l'on comprenne la force de ce mot. Simplement *être* c'est avoir tous les degrès, la plenitude de l'être, être tout être. Or toute perfection est quelque chose de positif, & appartient à l'être: un certain degrè d'être est une perfection finie; tous les degrès de l'être, être sans limites, sont une perfection infinie. Donc qui dit simplement l'être, dit l'être qui

poſſéde toutes les perfections, l'être dont les perfections n'ont point de bornes, l'être infiniment parfait. Cette notion eſt celle que Dieu paroit avoir voulû nous donner lui même dans l'Ecriture, lorsqu'il dit à Moïſe: *je ſuis celui, qui eſt; tu diras aux enfans d'Iſrael: celui qui eſt, m'a envoyé vers vous.* Exod. 3. 13.

L'être eſt ſon nom eſſentiel, dont on ne ſauroit dire, ni imaginer rien de plus grand. Ce ſeroit pour ainſi dire le dégrader, que de croire avoir beſoin d'ajouter quelque choſe à cette expreſſion.

Quand on a dit qu'*il eſt*, le terme même d'infini n'y ajoute rien, il eſt entierement ſuperflû. Auſſi cette notion eſt ſimple comme lui: y ajouter quelque choſe c'eſt l'embarraſſer, & la confondre, en voulant la compoſer. V. Fénel. *Oeuv. tom.* I.

Dans le ſens, que l'on vient d'indiquer, il n'y a, à proprement parler, d'autre être que Dieu, non ſeulement parceque l'être des créatures eſt un être précaire, qu'elles ne tiennent que de lui; mais parcequ'elles n'ont qu'un certain degrè de l'être, non pas tout l'être, un être mixte de négation.

New-

Newton a voulû entrer auſſi dans la queſtion du conſtitutif de l'eſſence, ou de la notion metaphyſique de la Divinité, qu'il fait conſiſter dans le domaine, ou dans la Souveraineté de l'être intelligent ſur toutes les choſes. *C'eſt la Souveraineté*, dit il, *de l'être ſpirituel qui conſtitue Dieu; c'eſt la vraie Souveraineté, qui conſtitue le Dieu ſuprême, c'eſt la Souveraineté fauſſe qui conſtitue les faux Dieux . . . C'eſt à cauſe de ſa Souveraineté qu'on l'appelle le Seigneur Dieu, car le mot Dieu eſt relatif, & ſe rapporte à des ſerfs &c.* Newton *Princ. Mathemat. Philoſoph. natur. l.* 3 V. Chambers. *Diction. art. Dieu.*

On ne ſauroit ſouſcrire à cette opinion, car quoique Dieu ſoit le Souverain, & le maitre de toutes les choſes parcequ'il eſt Dieu, il n'eſt pas Dieu préciſement, parcequ'il eſt le Souverain & le maitre de toutes les choſes. La Souveraineté & le domaine ſur toutes les choſes découlent de ſa perfection infinie: mais toutes ſes perfections ne découlent point de la Souveraineté, & du domaine ſur toutes les choſes. Newton paroit l'avouer lui même expreſſément, puiſqu'il dit: *de la Souveraineté vraie il s'en ſuit, que le vrai Dieu eſt vivant, in-*

telligent, puissant, & il s'en suit de ses autres perfections, qu'il est infiniment parfait.

Si les hommes n'entendent par le mot *Dieu* que le maitre, & le Souverain, c'est qu'ils le prennent dans un sens plus restreint; ce n'est pas en vertu de la signification de ce mot, qui n'est relatif dans aucune langue, comme il est supposé faussement par l'auteur.

Appuyer cette prétention sur ce que l'on dit *mon Dieu, votre Dieu, le Dieu d'Israel,* & on ne sauroit dire, *mon infiniment parfait, votre infiniment parfait, l'infiniment parfait, d'Israel,* c'est l'appuyer mal. Ces manieres diverses de parler ne dépendent que de l'usage· l'usage a introduit que l'on se servit de l'une & non pas de l'autre, comme il a introduit que l'on dise *mon homme, votre homme, l'homme du Roi, & non pas mon animal raisonnable votre animal raisonnable. l'animal raisonnable du Roi,* ce qui seroit tout-à-fait ridicule. Aussi l'on ne dit point *mon Dieu, le Dieu d'Israel* pour exprimer la relation nécessaire qu'il a à des serfs; mais pour indiquer le Dieu que j'adore, le Dieu adoré par Israel, & pour le distinguer des dieux des Phé-

ni-

niciens, des Quirites &c. c'est-à-dire des faux Dieux adorés par ces nations.

Mais quoique nous ne saurions souscrire à cette opinion de Newton, nous sommes bien loin d'approuver les manieres insultantes de l'auteur du *systhême de la nature*, qui a traité ce grand Philosophe avec le dernier mépris, au sujet de cette opinion, que d'ailleurs il ne combat, que par des objections les plus pitoyables.

Le Dieu de Newton n'est, dit-il, *qu'un déspote, c'est-à-dire un homme qui a le privilége d'être bon quand il lui plaît, injuste & pervers quand sa fantaisie le détermine: le monde n'ayant été de toute éternité... il faut en conclure que le Dieu de Newton étoit un Souverain sans sujets, & sans états. Quand il n'y avoit rien, de quoi étoit-il Seigneur? Quoiqu'il en soit, voilà toujours le Dieu suprême, qui a besoin de sujets, pour établir sa Souveraineté.... Quoiqu'il en soit, ce Seigneur, ce Roi spirituel, exerce-t-il vainement son empire spirituel sur des êtres, qui souvent ne font pas ce qu'il veut, qui luttent sans cesse contre lui, qui mettent le désordre dans ses états. Le diable, le faux Dieu; le mauvais principe, n'a-t-il pas un empire plus étendu*

que

que le Dieu véritable, dont sans cesse il renverse les projets? Systh. de la nat. *part.* 2. c. 5.

Newton sans doute n'auroit pas été terrassé par ces argumens. S'il avoit daigné répondre, il auroit dit, que toute dépendance n'est point un esclavage, & que l'auteur traduit mal le mot *serfs*, par le quel il n'entend que des êtres distincts, & dépendans, par le terme vil, & odieux d'esclave, que de ce qu'il y a des hommes, qui sont Rois, & Souverains, il ne s'en suit pas qu'en faisant de Dieu un Roi & un Souverain, on en fasse un homme, que c'est insinuer une idée la plus odieuse de la Royauté, & outrager tous les Monarques, que de la faire consister dans le privilegé d'être injuste, & pervers à sa fantaisie, que les hommes ne sont méchans que par impuissance, & que par conséquent le Souverain tout-puissant ne peut être méchant: qu'un Souverain, qui n'a qu'à vouloir, pour avoir autant de sujets, & d'états qu'il lui plait, n'est pas un Souverain sans sujets, & sans états, qu'il n'a pas besoin de sujets pour établir sa Souveraineté, mais pour l'exercer, que

quand

quand il n' y avoit rien, Dieu ne laiſſoit point d' être le Seigneur de tous les êtres, aux quels il pouvoit donner l' éxiſtence par ſa ſeule volonté, que les expreſſions de *lutter*, de *ſe révolter* contre Dieu ne ſont rien moins, que philoſophiques, que quoique les hommes faſſent des actions, que Dieu déſapprouve, Dieu eſt cependant toujours le maitre, parcequ'il peut l' empêcher, que le Souverain véritable n' eſt pas toujours celui qui influe ſur le plus grand nombre de ſujets, que d' ailleurs le diable n' a de pouvoir, qu' autant que Dieu le permet.

Après avoir propoſé de ſi pitoyables objections, il ſied bien à cet auteur de s' écrier, en s' adreſſant à Newton: *o homme ſi grand, & ſi fort, quand vous étés Géométre, ſi petit, & ſi foible, quand vous étes Théologien. &c.*

Voltaire a voulû auſſi donner un coup de dent à ce grand Philoſophe, en diſant que ſa définition de Dieu, *peut tenir un peu de ſon Apocalypſe.* C' eſt quelque choſe d' étrange de voir comment de certains auteurs ne ſavent digérer, qu' un Philoſophe tel que Newton ait reconnu la Divinité. Volt. *Rép. au ſyſth. de la nat.*

(6)

(6) *Systh. de la nat. part.* 2. *c.* 4.

(7) *V. Tom.* I. *Chapit.* 6. *Fausses notions de la Divinité.*

(8) V. *ibid. note* 6.

(9) *Systh. de la nat. part.* 2. *c.* 3.



CHA-



CHAPITRE XIII.

Unité de Dieu. Deux Principes.

L'*être éxiſtant de lui même, ou l'être néceſſaire, eſt un ſeul.* Les raiſons, qui nous forcent à en admettre l'éxiſtence, ne nous forcent à l'admettre que d'un ſeul. Pourquoi en admettroit-on pluſieurs? (1)

Si l'on admettoit pluſieurs Dieux, on devroit admettre des Dieux infinis. Pourquoi ſeroient-il deux, plutôt que trois, que ſix, que vingt, &c.? Ces Dieux, étant diſtincts l'un de l'autre, feroient nombre: on auroit donc actuellement un nombre infini, ce qui eſt une contradiction & une abſurdité.

Pluſieurs Dieux, ou pluſieurs êtres infinis diſtincts les uns des autres, ſont tout à fait inconcevables; car ou ces

êtres

êtres différeroient dans quelque perfection qui se trouveroit dans les uns, & ne se trouveroit pas dans les autres, & dès lors ils ne seroient point infinis; ou ils ne différeroient point, & ils ne seroient qu'un seul, & même être infini. Plusieurs êtres infinis ne vaudroient pas plus, ou voudroient moins qu'un seul. (2)

Si l' éxistence de l'univers nous force à admettre un être éxistant de lui même qui l'a créé; la régularité & l'ordre, qui y regne ne prouvent pas seulement que cet être est intelligent; mais qu'il n'est qu'un seul. Diverses piéces combinées de façon qu'il en résulte une maison réguliere, montrent qu'elle est nécessairement l'ouvrage d'un seul Architecte, ou que si elle est l'ouvrage de plusieurs Architectes, ces architectes se sont accordés. Or tout accord suppose, importe dépendance, & l'être éxistant de lui même est essentiellement indépendant. (3)

L'i-

L'idée de Dieu est l'idée d'un être infini tout-puissant supérieur à tout, dont il ne peut y avoir non seulement rien de meilleur, ni de plus grand ; mais rien d'egal. Celui qui auroit des égaux, ne seroit pas le plus grand, & celui dont quelque chose ne dépendroit point, ne seroit pas tout-puissant : admettre plus d'un Dieu c'est le détruire.

Cette preuve de l'unité de Dieu est si claire, & au même tems si solide, que les Saints Peres s'y sont attachés singulierement, & l'ont employé avec succès, pour combattre les Payens. Elle découle de l'idée naturelle de la Divinité, que les hommes ont eû dans tous les tems. Ainsi il est faux, que la connoissance de l'unité de Dieu, comme le prétend l'auteur du *Christianisme dévoilé*, ne soit dûe qu'à la révélation. (4)

Il est vrai, que la révélation nous donne sur cet article une certitude d'un

autre genre, qu'elle a servi à garantir les croyans de cette confusion, que la pluralité des Dieux du Paganisme avoit jetté dans l'idée naturelle de la Divinité, que sur tout la lumiere de l'Evangile a dissipé entierement les ténèbres, qui régnoient sur une grande partie de la terre; mais il ne s'en suit pas que les hommes sans la révélation, n'eûssent jamais pû connoitre par les seules lumieres naturelles une vérité si conforme à la raison. Nous avons vû que l'idée d'un seul Dieu suprême s'est toujurs conservée dans les Payens, au milieu de toute cette foule de Divinités, dont ils remplissoient l'univers. Ainsi lorsque les Peres de l'Eglise les rappelloient à cette idée, les Payens abandonnoient le poste de la pluralité de Dieux, & se retranchoient à dire que dans ces Dieux ils n'honoroient que plusieurs Ministres d'un seul Dieu suprême. (5)

Cet-

Cette preuve de l'unité de Dieu montre également l'abſurdité du ſyſthême de deux principes des Manichéens, & le bat en ruine.

Ces Herétiques ne ſachant comprendre comment le mal ſoit phyſique, ſoit moral, ſe ſoit introduit dans le monde ſous un ſeul Dieu bon, auteur & principe de toutes choſes, admettoient, ſelon Bayle, deux principes égaux, & coéternels, dont l'un étoit eſſentiellement bon, & l'autre mauvais, à l'un des quels ils attribuoient le bien, à l'autre le mal.

Ces deux principes, ſelon quelque uns, ſe battent encore continuellement enſemble, & de ce conflict il en réſulte le mélange du bien, & du mal, ſelon que l'un ou l'autre des deux combattans ſe trouve le plus fort: ſelon d'autres les deux principes s'étant une fois battûs, & ne voyant pas de moyen de terminer une guerre, que l'égalité des forces auroit rendû éter-

nelle, ils en vinrent à une convention, par la quellé chacun garderoit ce qu' il avoit conquis, & s' abſtiendroit à l'avenir de faire des incurſions dans le pays de l' autre, c'eſt-à-dire de mettre obſtacle à l' exercice de ſon pouvoir, ou à l' éxécution de ſes volontés. Dès lors le bon principe ne travaille qu' à dégager par artifice ce qu' il a dû céder par force à l' ennemi, en ſubſtituant à une guerre ouverte les ruſes du cabinet. Les conſéquences pratiques les plus affreuſes, que les Manichéens tiroient de cette hypothéſe, & les explications plus particulieres, qu' ils en donnoient, n' appartiennent point à notre ſujet. (6)

Il ne faut pas beaucoup pour voir combien cette hypothèſe eſt abſurde, & choque le bon ſens. Que ſeroit-ce qu' un Dieu, qui auroit un égal, qui trouveroit un obſtacle inſurmontable à ſes deſſeins, qui auroit toujours à craindre les attaques, & les entrepriſes

d'un

d'un rival, ou qui auroit dû passer une convention avec l'ennemi? Dès lors il ne seroit plus infini, tout-puissant, bien heureux, indépendant, il ne seroit pas Dieu.

Il y a plus; un être éxistant de lui même ne peut être qu'essentiellement bon: un être éxistant de lui même essentiellement mauvais, est une absurdité. L'être éxistant de lui même importe tout être, il ne sauroit importer aucune négation dé l'être. D'où viendroit-il donc qu'un tel être fût essentiellement mauvais? Etre mauvais c'est une négation de bonté, une négation de l'être.

Ces raisons *à priori*, c'est-à-dite tirées de l'idée de l'être infiniment parfait poussent les Manichéens, & tous les Dualistes à bout, de l'aveu même de Bayle; mais cet auteur prétend que leurs raisons *à posteriori*, fondées sur l'expérience, qui nous montre dans ce monde un si grand mélange de mal, &

de bien, sont si fortes, qu'on ne sauroit les forcer dans ce rétranchement, même que si l'envie leur prenoit de nous attaquer à leur tour, il ne nous resteroit point d'autre parti à prendre, que celui d'en éluder l'attaque, en nous mettant derriere le rempart de la révélation.

Il s'en faut beaucoup que ces preuves *à posteriori* des Manichéens soient si fortes, que le prétend, l'auteur, qui les a étalé avec art, dans plusieurs articles de son Dictionnaire, & proposé sous mille faces diverses, pour éblouir le lecteur. Puisque dans les *Eclaircissemens* il a corrigé lui même son expression, en disant non pas que les argumens des Manichéens sont insolubles éffectivement; mais qu'ils lui paroissent insolubles; il ne trouvera pas mauvais qu'il nous paroisse autrement. Aussi le même auteur, en parlant des phénomènes de la

la nature, convient qu'ils peuvent commodement s'expliquer par l'hypotèse d'un seul principe, que tout ce qu'un appelle variations, désordres, irrégularités de la nature, ne sauroit faire la moitié d'une objection contre l'unité de Dieu, que quand les Manichéens alléguent que puisqu'il y a dans le monde plusieurs choses, qui sont contraires les unes aux autres, le froid & le chaud, le blanc & le noir, la lumiere, & les ténébres il y a nécessairement deux principes, ils font pitié. Ce n'est que *l'homme malheureux & méchant*, qui fournit, selon lui, l'objection la plus forte contre l'unité de Dieu, en faveur du Manichéisme. Nous nous réservons à en parler plus en détail dans le Chapitre XVIII. & nous ne nous attachons pour à présent qu'à montrer combien la prétention de cet auteur, qu'il n'y a que la révélation qui nous fournisse des armes contre les Manichéens, & puisse nous mettre à

couvert de leurs attaques, eſt mal fondée. (7)

Même en accordant que l'on ne puiſſe réſoudre entierement les objections des Manichéens, il ne s'en ſuivroit pas, que ces objections, ou ces preuves *a poſteriori*, aient la moindre force. Une difficulté, quoiqu' inſoluble n'a nulle force contre une démonſtration. Or il eſt démontré, & l'auteur même l'avoue, que l'être éxiſtant de lui même doit être unique, infini, tout-puiſſant, & que par conſéquent on ne trouve rien de plus abſurde que l'hypothéſe des deux principes éternels, & indépendens: tout ce que les Manichéens ſauroient objecter en faveur des deux principes, contre l'unité de Dieu, eſt donc ſans force. (8)

La difficulté de répondre & de ſatisfaire pleinement à une objection ne prouve point la force de l'objection; mais ſeulement la borne de nos connoiſſances, & la faibleſſe de notre enten-

tendement. Combien d'objections, que l'on ne ſauroit réſoudre contre l'éxiſtence du mouvement, la diviſibilité de la matiere à l'infini &c. Bien loin d'accorder quelque force à ces objections, on n'y prend ſeulement pas garde, & on les mépriſe, puisque l'une de ces deux choſes eſt conſtatée par l'expérience, l'autre eſt démontrée par la raiſon. Accorder, l'on ne dit pas une grande force, beaucoup moins une force inſuperable; on dit ſimplement quelque force, à une objection; pendant que l'on avoue au même tems que la choſe eſt démontrée, c'eſt ſe contredire.

La ſeule incapacité d'expliquer les expériences n'eſt pas *une preuve*, comme le prétend le même auteur, *qu'une hypothèſe n'eſt pas bonne, quelque belle qu'elle paroiſſe d'ailleurs.* Dès lors que la réalité d'une hypothèſe eſt démontrée, l'incapacité d'expliquer les expériences ne tient plus au défaut de

l'hypothèſe; mais à l'imperfection de notre entendement.

S'il y avait une démonſtration contre l'hypothèſe de Copernic, quelques belles que ſoient les explications, qu'elle donne des Phénomènes, on auroit tout le droit de la rejetter, & les Copernicains n'en auroient aucun de nous oppoſer leurs explications.

Auſſi à quoi penſoit Bayle en écrivant que *les Manichéens avec une hypothèſe tout à fait abſurde, & contradictoire, expliquoient les expériences cent fois mieux que ne font les Ortodoxes, avec la ſuppoſition ſi juſte, ſi néceſſaire, ſi uniquement véritable d'un premier principe infiniment bon & tou-puiſſant?* Expliquer les expériences par une hypothèſe abſurde, & contradictoire, eſt ce les expliquer? Des explications fondées ſur une hypothèſe abſurde & contradictoire, ce ſont des explications qu'on ne peut pas donner ſans choquer le bon ſens, & la raiſon; or

or donner une explication, qu'on ne peut pas donner, c'eſt n'en donner aucune.

L'unité de Dieu n'étant pas ſeulement un dogme, dont nous ſommes certains par la révélation; mais une verité demontrée par la raiſon, il s'en ſuit que la prétention de l'auteur, qu'il n'y a que la révélation qui puiſſe nous mettre à couvert des attaques des Manichéens, & nous fourniſſe des armes contre eux, eſt une prétention fauſſe.

Les éxemples tirés des dogmes de la Trinité, de l'Incarnation &c. par les quels il tâche d'étayer ſa prétention, ſont tout à fait étrangers à la queſtion. Ce ſont là des myſteres qui ſurpaſſent la raiſon, au lieu que l'unité de Dieu eſt une vérité, qui eſt de ſon reſſort, & ne ſurpaſſe point ſes lumiereres naturelles. Autant vaudroit dire qu'il n'y a que la révélation, qui nous met en état de répondre aux ſophiſ-

phiſmes des Pyrrhonniens contre l'éxiſtence du mouvement. La révélation nous donne ſur l'article de l'unité de Dieu, une certitude d'un autre genre; mais elle ne nous dit rien de plus, que la raiſon. (9)

Si l'on ne pouvoit répondre aux Manichéens que par la révélation, il s'en ſuivroit que l'unité de Dieu ne peut être connûe par la ſeule raiſon, & par conſéquent l'on devroit excuſer non ſeulement les Dualiſtes, mais tous les Payens; car autant vaut donner a Dieu un Collégue, que lui en donner cent. C'eſt-ce que l'auteur inſinue en diſant, que ſi l'on avoit-à faire, non pas aux Manichéens, qui admettoient l'Ecriture en tout, ou en partie, mais ou à un Zoroaſtre, ou à un Plutarque, ce ſeroit autre choſe: on ne ſauroit les réduire. L'affectation de certains auteurs de donner tout à la révélation, ſous le prétexte de l'éxalter ſur la raiſon, eſt toujours ſuſpecte. (10)

La

La révélation ne nous apprend rien autre chofe, fi ce n'eft que Dieu eft bon, qu'il eft un feul; elle n'explique point les expériences. *Si la feule incapacité d'expliquer les expériences eft une preuve, qu'une hypothèfe n'eft point bonne*, celle de l'unité de Dieu ne deviendra donc pas meilleure par la révélation: l'auteur s'en moque, au même tems, qu'il fait femblant de la refpecter.

Auffi après avoir dit, que la révélation eft la feule, qui nous fournit des armes pour répondre aux objections de Manichéens, il dit ailleurs que la révélation fortifie ces objections par ce qu'elle nous apprend de la chûte du premier homme, de l'éternité des peines, de la prédeftination, &c. Le beau moyen de nous fournir des armes contre les Manichéens, que celui de les rendre plus formidables! N'eft ce pas là fe moquer tout enfemble

ble de la révélation, & du lecteur? (11)

Mais auſſi eſt-il vrai, que les Manichéens, & en général tous ceux qui ont embraſſé le dogme des deux principes, aient admis que ces deux principes ſont égaux entre eux, & Bayle eſt-il exacte dans le fait?

Le ſavant auteur de *l' hiſtoire du Manichéiſme* a obſervé que Bayle auroit-mieux fait d' omettre dans ſon *Dictionnaire* l' article des Manichée, & des Manichéens, que de nous le donner ſi imparfait. Selon Manes, ou Manichée, il y a voit deux êtres coéternels, mais qui ne ſont nullement égaux en connoiſſances & en pouvoir: entr' eux nulle transaction commune, & la puiſſance des ténèbres étoit tellement dans la dépendance du bon principe, que celui-ci pouvoit uſer de ces forces contre elle. Comment les Manichéens auroient ils pû penſer autrement, eux qui

qui admettoient l'Ecriture, du moins en en partie, ou le dogme d'un ſeul Dieu eſt ſi clairement établi? (12)

Pour ce qui eſt de Zoroaſtre, & des anciens Perſes, dans la doctrine des quels on prétend que Manes a puiſe le dogme des deux principes, ils n'ont reconnû qu'un ſeul principe incréé, c'étoit le bon principe, Dieu en un mot: quant au principe du mal, ils le régardoient comme une choſe créée, ou peut-être mieux, les deux principes, l'un du bien, & l'autre du mal, *Oromaſe & Arimanius*, n'étoient á proprement parler, que des cauſes ſecondes, & ne meritoient pas à la riguer le nom de principe. Ils étoient l'ouvrage d'une autre cauſe, & la production de Dieu. (13)

Cela paroit d'autant plus évident, que les Perſes prétendoient qu'Abraham étoit le premier fondateur de leur Religion. Il n'eſt point du tout vraiſem-

ſemblable qu'ils l'aient alteré ſur un point ſi fondamental, que le dogme de l'unité de Dieu.

Bayle nous apprend lui même, qu'*Arimanius*, ou le principe du mal, ſelon doctrine des Perſes, & de Zoroaſtre, ſera enfin vaincû, après pluſieurs combats, & perdû ſans reſſource par Oromaſe, ou le principe du bien, ce qui marque évidemment une inférieurité de forces, & de pouvoir, (14)

Le méme auteur, à fin de prouver que parmi toutes les hypothèſes imaginées par les Thèologiens, il n'y en a aucune ſi éloignée de faire Dieu auteur du péché, que celle des Manichéens, dit, que les Manichéens, n'appelloient Dieu par excellence que le bon principe, que ſelon eux, il n'y avoit à proprement parler, que le ſeul bon principe, qui fût Dieu. Ainſi il trouve mauvais que dans le ſtyle des Ortodoxes, être Manichéen & faire Dieu auteur du péché paſſe pour la même choſe

ſe, que lorsqu' une ſecte Chrétienne accuſe les autres de faire Dieu auteur du péché elle ne manque jamais de leur imputer à cet égard le Manichéiſme. N'eſt-ce pas là détruire ce qu' il avance ailleurs, que les deux principes des Manichéens étoient égaux, qu'ils étoient Dieux? (15)

Il eſt vrai, qu' en ſuppoſant que le principe du mal a été créé, qu'il eſt inférieur au Dieu bon, ni Zoroaſtre, ni les Manichéens, n'évitoient point l'embarras, qui ſe rencontre dans la ſuppoſition que le même être, qui eſt la cauſe du bien, ſoit auſſi la cauſe du mal. En ſuppoſant qu' *Arimanius* eſt une production du Dieu bon, & qu'il lui eſt inférieur en puiſſance, la queſtion révient, comment *Oromaſe* ou le principe infiniment bon a pû produire *Arimanius*, ou le principe du mal, comment il ne le perſecute pas á outrance, il ne l' anéantit point. C' eſt une des objections de Bayle contre Mr. Hyde;

 mais

mais cette objection ne prouve rien autre chose, si ce n'est que l'hypothèse des deux principes est non seulement absurde, mais inconséquente. Il pourroit aussi se faire que Zoroastre, & les Manichéens se contentassent de décharger le bon principe d'être la cause directe, & immédiate du mal, qui est ce qui révolte le plus. Dites à un Chrétien que Dieu nous pousse au mal, il en sera d'abord révolté : dites lui, que c'est le Démon; il s'en contente, & il ne va pas plus loin. Aussi Bayle semble reconnoitre quelque conformité avec le dogme des deux principes, dans ce que les Chrétiens croient du Démon. (16)

Il s'en suit de là, que quelque répandu qu'ait été le dogme des deux, principes, enseigné non seulement par les Manichéens, les Gnostiques, les Marcionites, les Perses; mais per Platon, par Pythagore, & par d'autres anciens Philosophes, comme on le prétend sur l'autorité de Plutarque & de Saint Epipha-

ne, cela n'empêche point que l'unité de Dieu n'ait été reconnûe généralement par les Payens, & par conséquent l'on ne sauroit en conclûre rien en faveur du Polythéisme. (17)

NOTES.

(1) V. Hug. Grot. *de verit. Christ. Relig. l.* 1.

Clarke *Exist. de Dieu tom.* 1. *c.* 8. porte cette preuve de l'unité de Dieu encore plus loin. S'il y avoit plusieurs Dieux, *chacune de ces natures*, dit-il, *étant indépendante l'une de l'autre, on peut fort bien supposer que chacune d'elles éxiste toute seule, & il n'y aura point de contradiction à imaginer que l'autre n'éxiste pas, d'où il s'en suit, que ni l'une ni l'autre n'éxistera nécessairement.*

(2) Cette preuve de l'unité de Dieu paroitra peut-être peu concluante à bien des gens parce qu'elle est fondée sur le fameux principe Leibnitien nommè le principe *des indiscernibles*, c'est-à-dire, qu'il ne peut y avoir deux êtres parfaitement semblables l'un à l'autre, ce qui te-

n'eſt pas reçû par tous les Philoſophes, ſur tout par les Newtoniens ; mais il faut prendre garde, que même en accordant que ce principe ſoit faux à l'égard des êtres créés, il n'en eſt pas de même à l'égard de l'être éxiſtant de lui même, de l'être infini. Deux êtres créés parfaitement ſemblables différeroient toujours l'un de l'autre par leur éxiſtence individuelle : il ſeroit toujours vrai, que l'éxiſtence de l'un n'eſt pas celle de l'autre ; mais l'on ne ſauroit imaginer rien de ſemblable dans deux êtres neceſſaires, & infinis. L'éxiſtence individuelle eſt une borne de l'éxiſtence, qui ne s'étend pas au de là de certains limites, & cela par la libre volonté, ou en vertu du décret du créateur. Il ne peut donc pas y avoir d'éxiſtence individuelle diverſe, où il n'y a point de cauſe de l'éxiſtence, comme dans l'être néceſſaire, & infini. Ainſi deux êtres infinis n'auroient point d'éxiſtence individuelle, diſtincte l'une de l'autre : dès lors ils ne feroient exactement qu'un ſeul.

(3) Cette preuve eſt apportée par Origene, *l.* 1. *contra Cels.* Ceux qui la trouvent foible ont certainement tort.

Leur

Leur raiſon eſt fondée ſur ce qu'on pourroit répondre à Origene, que ces Dieux divers ſe ſont accordés en produiſant cet univers; mais on a prévenû cette réponſe, par dire que ſi ces Dieux s'étoient accordés, ils ne ſeroient plus indépendans. Remarquez qu'à l'égard de ces preuves diverſes de l'unité de Dieu, apportées par divers Philoſophes il en arrive de même, qu'à l'égard de celles de l'éxiſtence de Dieu en général. Chacun a ſon tour d'eſprit qui lui eſt propre, & voudroit que tout le monde raiſonnât à ſa maniere, & d'après ſes principes particuliers; tout ce qui s'écarte de cette maniere, & ne découle pas de ces principes lui paroit foible, ou faux. Ainſi l'on en conclueroit mal, que les Théologiens & les Philoſophes ne s'accordent point à reconnoitre l'unité de Dieu, qu'on n'a point de preuves convaincantes, & démonſtratives de cette vérité. Ajoutez, que la foibleſſe qu'on prétend trouver dans quelques unes de ces preuves, ne vient ſouvent que de ce qu'elles n'ont pas été aſſez développées par leurs auteurs. V. Chapit. IX. *Preuves Métaphys. de l'éxiſtence de Dieu.*

Auſſi pour faire croire que les preuves de l'unité de Dieu apportées par les Théologiens, & par les Philoſophes ortodoxes ne ſont pas concluantes, il ne faut pas leur prêter des raiſonnemens ſots & ridicules, comme a fait l'auteur *du ſyſthême dë la nature*. Aucun Philoſophe, que je ſache, n'a jamais dit: *hors de Dieu il n'y rien*, pour en conclure que Dieu n'eſt qu'un: cette ſottiſe eſt toute du cru de l'auteur. Tous les Philoſophes diſent, hors de Dieu il ne ſauroit y avoir d'autre être infini, & néceſſaire, & ils le prouvent.

Dire que Dieu eſt unique ce n'eſt pas dire que Dieu eſt l'unique choſe: ces deux propoſitions ſont très diverſes l'une de l'autre. Ainſi en conclure que la matiere n'eſt donc rien, ou qu'elle eſt Dieu c'eſt une autre ſottiſe du même auteur. *Syſth. de la nat. part.* 2. *c.* 4.

(4) V. Tom. I. Chapit. 9. 19. *Myſteres* des *Egyptiens &c. Polyth.*

L'auteur du *ſyſthême de la nature* ne va pas ſi loin, que celui du *Chriſtianiſme dévoilé*: il accorde que les hommes ſe ſont formé l'idée d'un Dieu unique d'après leurs lumieres naturelles: mais il prétend, que cette idée n'a été qu'une ſuite de l'o-

l' opinion de l' ame du monde. Il eſt vrai que l' opinion de l'ame du monde renferme l'idée de l'unité de Dieu; mais il eſt faux, que l'idée de l'unitè de Dieu ſoit dérivée de l' opinion de l'ame du monde. Les hommes ont reconnû un ſeul Dieu long tems avant tous les ſyſthêmes, ou les délires des Philoſophes. Puisque l' auteur s'eſt diſpenſé d' apporter des preuves de ſon aſſertion, nous nous diſpenſerons de lui faire d' autre réponſe.

Le même auteur prétend ailleurs, que l' idée d' un ſeul Dieu n' eſt qu' une idée que les hommes ſe ſont formé par abſtraction, en réduiſant à force de ſubtiliſer les proprietés diverſes de la nature à l' idée générale de puiſſance, de vertu, d' énergie &c. On lui a déjà répondû dans le Chapitre 19. *du Polythéiſme.*

(5) V. Chapit. 4 5. *Fauſſes notions de la Divinité. Idolatrie.*

(6) Ces conſéquences pratiques, que les Manichéens tiroient de leur hypothéſe ſont rapportées par Saint Auguſtin, *de Haeres c.* 46. On peut voir auſſi Mr. de Meaux, *Hiſt. des Variat. l.* 11. Maimbourg, *Hiſt. de S. Leon.*

On comprend de là la raiſon pour la quelle ces Hérétiques fûrent pourſuivis

avec tant de zéle par le Pape Leon I. qui n'omit aucun ſoin pour les exterminer, ſoutenû en celà par les loix Imperiales, qui les condamnoient à perdre la tête, quelque part qu'on les trouvât dans l'Empire Romain. V. Cod. Juſtin. leg. 11. tit. 5. l. 1.

(7) Bayl. *Diction. art. Manichéens, Pauliciens, Zoroaſtre &c.*

(8) On ne ſauroit aſſez s'étonner que le même auteur, qui avoue que l'hypothéſe des deux principes des Manichéens eſt la plus abſurde, & la plus contradictoire aux idées de l'ordre, ait pû écrire que *le foible* de leur ſecte *ne conſiſtoit pas comme il le ſemble d'abord, dans le dogme des deux principes.* Accorde qui pourra cette contradiction. Bayle *Diction. Art. Manichéens.*

(7) Bayl. *Eclairciſſ.* 2. *ſur les Manichéens.*

(10) Id. *Diction. art. cit. ci deſſus, note* 7.

(11) Id. *Diction. art. Pauliciens.*

(12) Beauſobre *Hiſt. du Manich.* Chauſſepié *Diction. tom.* 3., *Mem. de Trevoux Juin.* 735.

(13) Hyde *Relig. veter. Perſ.*

(14) Bayle *Diction. art. Arimanius.*

(15)

(15) Idem *Diction. art. Pauliciens.*

(16) Id. ibidem *Rem. H. V. art. Xenophanes.*

Ce n'est pas encore ici le lieu de parler de ce que les Chrétiens croient du Démon, & en quel sens le Démon soit nommé dans l'Ecriture le *Prince de ce monde*, le *Dieu de ce siècle*, ni des fondemens de cette croyance; mais on ne sauroit se dispenser de rélever le parallele indécent que l'auteur fait du Démon avec Jesus Christ, dans le même article *Xenophanes.*

Quoiqu'il n'y réprésente pas le Démon aussi puissant que Dieu, il le fait néanmoins paroitre en bataille contre Jesus Christ, & l'issue du combat est toute à son avantage. Vanini avoit déjà ébauché cet odieux parallele entre l'Empire de Dieu & celui du Démon, en quoi cependant il s'est montré moins impie que Bayle, puisqu'il dit du moins quelque chose pour refuter ces blasphêmes, au lieu que Bayle ne dit pas le moindre mot, qui tempére l'objection. Les mêmes blasphêmes ont été répétés par l'auteur *du systhême de la nature part.* 2. *c.* 5. La seule idée de ce parallele, que Bayle a pu detailler sans fremir, ex-

cite la révolte & l'indignation: on y avoit avec l'audace une fausseté insigne, une raillerie impie, un blasphême réfléchi. Nous ne nous attacherons qu à son peu dexactitude, & à sa fausseté.

D'abord l'image de deux combattans, d'une guerre en forme, remplie de défaites, ou de victoires mutuelles, & succéssives, appliquée à Jesus Christ, & au Démon choque toutes les régles de la justesse, & du bon sens. Deux Rois guerriers sont indépendans, sont à peu près égaux, & peuvent mesurer leurs forces. Jesus Christ est la puissance même, le Démon de lui même n'est qu'un néant. Supposer ici de l'égalité, c'est le comble de l'extravagance. Le Démon ne fait rien sur la terre sans la permission de Dieu: il n'auroit aucun pouvoir, s'il ne lui avoit été donné. Dans les enfers il ne triomphe pas, puisque c'est là le théatre de son désespoir, & de son supplice. S'il blasphême contre Dieu c'est une marque, & un aveu de sa défaite. Les emportemens furieux d'un criminel contre le Monarque qui l'a condamné, depuis quand seroient-ils devenûs autant de triomphes remportés sur le Monarque? Si c'est là continuer le mal moral

pour

pour toute l'éternité, c'eſt parceque Dieu ne veut point l'empêcher. Il ne perd rien pour cela de ſa béatitude, & l'ordre n'en eſt point troublé, puisque le mal qui s'écarte de l'ordre, y rentre par la punition. Dieu ne veut pas empêcher que le Démon le blaſphême dans les enfers, tout comme il n'a pas voulû empêcher que Bayle le blaſphêmât dans cet article du Dictionnaire. Devra t-on compter ſes blaſphêmes pour une victoire remportée contre Dieu? Les damnés dans les enfers ne ſont au pouvoir du Démon, que comme un criminel eſt au pouvoir du bourreaux, qui éxécute les arrêts de la Juſtice & les ordres du Roi. Il ne laiſſe pas pour cela d'être ſujet du Roi, ni ne devient pas le ſujet du bourreaux.

2° On croit dans le Chriſtianiſme que le but du Démon eſt de ſéduire les hommes & de les entrainer dans ſon malheur; mais on y croit au méme tems que le Démon n'agit, & ne peut agir que comme tant d'autres agens extérieurs, qui quoiqu'occaſions du mal n'en ſont certainement pas les principes. Ces occaſions n'entrent point dans le cœur; elles l'altérent, le ſéduiſent, mais ſans

nui-

nuire à ſa liberté. Quand il céde aux impreſſions & aux ſuggéſtions du Démon, il le ſuit préciſement, comme il ſuit les attraits du monde, ou les piéges du ſcandaleux, ou les leçons des Philoſophes de l'erreur; mais nulle cauſe dans l'univers ne peut être regardée comme *principe du mal moral*: c'eſt le coeur même, qui en le produiſant, en devient le malheureux, & le ſeul principe. Ce n'eſt donc pas parler exactement, que de dire que les Chrétiens admettent en quelque ſens les deux principes des Manichéens: le Démon ne peut être regardé en aucun ſens comme principe du mal, & voilà l'édificie ridicule de ſon empire renverſé. Il y a lieu de s'étonner, qu'un génie auſſi peu crédule, & auſſi peu ſuperſtitieux que Bayle, ait voulû lui donner tant d'influence & de crédit. Il a prétendû s'egayer; mais falloit-il le faire en calomniant la Religion, & en blaſphêmant Jeſus Chriſt?

3°. Même inexactitude & fauſſeté dans le fait. Pour étaler la gloire & l'Emprie du Démon, Bayle parcourt tous les ſiècles, & toute l'étendue de la terre, & ne trouve que des hommes qui vivent, & meurent aux gages de l'eſprit malin: il diminue à ſa fantaiſie le nombre des

élûs, & multiplie excéſſivement celui des damnés. Ce n' eſt pas ici le lieu d'apporter les ſentimens divers des Peres, & des Théologiens, ſur la queſtion ſi le nombre des damnés eſt plus grand que celui des élus, ſur la quelle la révélation ne nous apprend rien: nous ne ferons qu' oppoſer le ſentiment d'un autre Philoſophe, dont on ne ſuſpectera certainement pas la partialité au ſentiment de celui de Roterdam, pourque l' on voie la différence enorme, qui ſe trouve dans leurs calculs. Bayle prétend que pour un homme ſauvé il y en a peut-être un million de damnés; Voltaire n'en ſuppoſe que trois cents. Ce n' eſt pas là une petite différence: évaluant le nombre des hommes à neuf cents cinquante millions, elle ſeroit d' un à trois mille. Auſſi il s' en faut beaucoup que le calcul de Voltaire ſoit exact. Volt. *Henriade.* V. Gauchat *Lettres critiq. lett.* 25.

Mais quoiqu' il en ſoit de ces calculs téméraires, c' eſt toujours aller contre la vérité & contre le bon ſens, que de compter les damnés pour autant de victoires, & de conquêtes du Démon Ce n' eſt pas le Démon qui les arrache par

for-

force à Jeſus Chriſt: ils ſe perdent eux mêmes par leur volonté en ſuivant les ſéductions de l'un & en reſiſtant aux graces de l'autre. Si le Démon réuſſit à les ſéduire, il ne ſauroit le compter pour un triomphe ſur Jeſus Chriſt: il ſait très bien qu'il ne réuſſit à les ſéduire, qu'autant que Dieu le permet, que quelque grand que ſoit le nombre des damnés, les projets de Dieu, qui ne veut ſauver tous les hommes que dépendamment de leur liberté, ne ſont pas détruits, que cela n'ôte rien à ſa gloire, ni ne déroge rien à ſa beatitude ou à ſa puiſſance. Ce n'eſt pas pour triompher de Dieu; mais c'eſt par l'envie, qu'il porte au bonheur deſtiné aux hommes, qu'il cherche à les ſéduire, en triomphant d'eux: il ne ſauroit que faire lui même des panegyriques de Bayle, qui ſe ſervant de l'hiperbole de Virgile, voudroit avoir cents langues, & cents bouches pour célébrer ſes victoires.

(17) Plutarc. *de Iſide & Oſiride*, Epiphan. *adv. Haeres.*

Si l'on vouloit mettre au nombre de ceux, qui ont admis l'hypothèſe des deux principes des Manichéens, tous ceux qui ont régardé la matiere comme

un

un principe mauvais, comme les Platoniciens, ou qui ont admis des Divinités malfaisantes, comme tous les Payens en général, on auroit bientôt augmenté ce nombre à l'infini; mais ce seroit raisonner sans justesse & sans critique.

Les Platoniciens reconnoissoient deux principes des choses, Dieu, & la matiere; mais ils ne regardoienr la matiere que comme un principe purement passif. C'est à la nature de ce principe, disoient-ils, essentiellement défectueux, qu'on doit attribuer le mal qui se trouve dans le monde, tout comme les défauts qui se trouvent dans l'ouvrage d'un artisan habile, qui travaille sur une matiere imparfaite, qui ne sauroit se plier à son gré, ne sont imputables qu'à la matiere, ils ne sont nullement imputables a l'ouvrier. Aussi attribuoient-ils le mal moral à la puissance, & à la liberté de l'ame essentiellement bornée & renfermée dans la matiere, qui lui donne une inclination violente vers les vices, & vers les crimes. On ne sauroit voir dans tout cela rien de commun avec l'hypothèse des deux principes, & l'on ne sauroit assez s'etonner que Bayle ait pû écrire que l'hypothèse des Platoniciens, au fond étoit une branche du

Manichéïsme. Ajoutez que les Platoniciens, comme nous l'avons vû dans le Tome I. Chapitre VII. note 2. enseignoient que la matiere a été produite: ils ne pouvoient donc pas la regarder comme principe dans le sens des Manichéens.

Si les Payens admettoient des Divinités envieuses, & malfaisantes, ce n'étoit là que des Divinités subalternes, qu'ils faisoient sujettes au seul Dieu suprême, comme nous l'avons vû dans le Tome I. Chapitre XIX. *du Polythèïsme*: ils ne les confondoient point avec lui Ainsi Bayle a tort de dire, que cette croyance de Payens rétombe dans le dogme des deux principes des Manichéens & que toute la différence consiste, dans ce que les Manichéens n'admettoient que deux principes, & les Payens en admettoient plusieurs, & que par conséquent les Payens pouvoient mieux répondre aux objections Manichéennes que les Chrétiens.

Ajoutez que les Payens ne rendoient pas moins un culte à ces Dieux malfaisans, qu'aux Dieux bons: ils ne croyoient donc point que ces Dieux étoient essentiellement malfaisans, comme le mauvais principe des Manichéens; car cela supposé, tout leur culte, & leur service di-

divin auroit été inutile. Des Dieux essentiellement malfaisans ne peuvent cesser de nuire, & de faire du mal; on auroit beau chercher à se les rendre propices. C'est ce que leur objectoit Arnobe, pour montrer que dans la pratique ils démentoient eux mêmes leur croyance de ces deux espèces de Dieux. *Arnob. l. 1. adv. Gent.*

Bayle trouve, que les Payens auroient pû lui répondre, que les Tyrans les plus féroces se laissent quelque fois fléchir par les prieres, & font une très grande distinction entre ceux qui les honorent, & ceux qui les méprisent. Mais où est le Tyran qui n'ait pas la moindre bonne qualité, qui soit sourd à absolument tous les sentimens de la nature, qui soit essentiellement méchant? Ce n'est pas là répondre; c'est sortir de l'état de la question.

Le même auteur convient, que Plutarque donne trop d'étendue à l'opinion des deux principes; *car il est bien vrai, que les Payens ont reconnû, & honoré des Dieux malfaisans; mais ils enseignoient aussi par leurs livres, & par leurs pratiques, que le même Dieu en nombre, qui répandoit quelque fois ses biens sur un peuple, l'affligeoit quelque*

tems après pour se vanger de quelque offense. Pour peu que l'on lise les auteurs Grecs, on connoit cela manifestement. Disons la même chose de Rome .... Plutarque se trompe aussi, lorsqu'il veut que les Philosophes, & les Poëtes se soient accordés dans la doctrine des deux principes. Ne se souvenoit-il pas d'Homere le Prince des Poëtes, leur modéle, leur source commune: d'Homere dis-je, qui n'a proposé qu'un Lieu aux deux tonneaux du bien & du mal? Bayle *Diction. art. Manichéens.*



CHA-

CHAPITRE XIV.

Liberté de Dieu. Destin.

L'*être éxistant de lui même est un être libre.* S'il pouvoit être déterminé dans ses volontés, & dans ses actions par quelque cause extérieure, il seroit passif, & dépendant.

Il ne sauroit de même être déterminé par sa propre essence, car dès lors il ne seroit plus l'être infiniment parfait, la liberté étant une perfection. C'est à raison qu'elle est régardée dans l'homme même, comme sa plus belle prérogative. Comment donc ne se trouveroit-elle pas en Dieu; ou comment, si elle ne se trouvoit pas en Dieu, se trouveroit-elle dans l'homme?

Sans la liberté l'intelligence même seroit inutile. A quoi bon le pouvoir de connoitre les diverses sortes de biens, avec les moyens divers d'y parvenir, si l'on n'avoit point la faculté de choisir?

D'ailleurs si Dieu étoit déterminé par sa propre essence dans ses volontés, & dans ses actions, il créeroit à la fois tout ce qu'il peut, il le créeroit toujours, & par tout, ce qui est non seulement contre le fait; mais contre la raison.

Il est de fait, que Dieu ne crée plus rien de nouveau, quoique de nouveaux mondes, de nouvelles espèces d'êtres à l'infini soient evidemment possibles, puisqu'ils ne renferment aucune contradiction.

Si Dieu créoit tous ces mondes à la fois, il y auroit des mondes infinis actuellement éxistans, & sa toute puissance seroit épuisée, Dieu ne pourroit plus faire rien de nouveau: or l'une

&

& l'autre de ces deux ſuppoſitions eſt abſurde.

Auſſi ſuppoſer que Dieu ſoit déterminé par ſon eſſence à faire ce qu'il fait, ce ſeroit ôter la contingence des choſes. Tout ſeroit néceſſaire dans ſon exiſtence, & dans ſa façon d'être. Or admettre cela ce ſeroit aller contre l'évidence, & contre les notions les plus communes, reçûes par tous les Philoſophes. Quelle contradiction y auroit-il dans ce que ce monde n'exiſtât point qu'il y eût un tout autre arrangement des planétes, d'autres proprietés de la matiere, & d'autres loix du mouvement? (1)

Que les Payens aient admis, ou n'aient pas admis en Dieu une néceſſité fatale, peu importe. S'ils avoient fait Dieu ſujet au Deſtin, ils auroient penſé indignement de ſa nature, & auroient mal raiſonné; mais il s'en faut beaucoup que leur doctrine ſur cet article ſoit telle que nous la préſentent

nos Philosophes, pour combattre la Religion.

Le Destin n'étoit rien autre chose auprès des Payens que l'assemblage des causes secondes, qui en produisant leurs effets agissent nécessairement selon la détermination qui résulte de leurs forces, & de leur situation respective; mais cette détermination dans les causes secondes suppose nécessairement une cause premiere, qui leur a donné ces forces, & qui a établi ces rapports. Tous les Philosophes qui admettoient la Providence, comme les Pythagoriciens, les Platoniciens, les Stoïciens, ne pouvoient l'entendre autrement. Ainsi loin de faire la Divinité sujette au Destin, ils faisoient dépendre le Destin de la Providence, dont-ils le regardoient comme une suite, s'ils ne le regardoient pas comme étant une seule & même chose avec elle. Marque de cela, les Epicuriens, & tous ceux qui

nioient

nioient la Providence nioient auſſi le Deſtin.

Si les Philoſophes Payens ont aſſujeti au Deſtin les hommes, & les Dieux, on ne doit les entendre que des Dieux populaires, c'eſt-à-dire de ces êtres phyſiques, comme par éxemple le ſoleil, les aſtres, la terre, qu'ils appelloient Dieux, parcequ'ils les croioient animés par la Divinité en tant qu'elle étoit l'ame du monde, ou par des Génies; mais lorſqu'ils parloient du grand Jupiter, non pas de celui de la fable, fils de Saturne, & de Rhée, mais du ſeul Dieu ſuprême qui a formé le monde, ils ne le faiſoient pas ſujet au Deſtin; ils faiſoient le Deſtin ſujet à lui.

S'il ſemble que quelques fois ils aient aſſujeti lui même au Deſtin, ce n'étoit qu'en conſéquence de ſa ſageſſe, & de ſa volonté, en tant qu'il ne peut agir contre les régles de la ſageſſe, ou contre les loix qu'il a lui mê-

me une fois librement établies. C'étoit là fonder l' immutabilité du Deſtin ſur l' immutabilité de Dieu, non pas l' immutabilité de Dieu ſur l' immutabilité du Deſtin. (2)

De ce que Dieu eſt immuable il ne s'en ſuit point, qu' il ne ſoit libre, & de ce qu' il eſt libre il ne s'en ſuit point qu' il ne ſoit immuable: ces deux attributs ne s'oppoſent point l' un à l' autre, ni ne s'entrenuiſent. Il n'eſt pas néceſſaire pour être immuable, que Dieu n'ait voulû librement: il ſuffit qu' il ne puiſſe vouloir diverſement de ce qu' il a voulû. De même il n' eſt pas néceſſaire pour être libre qu' il puiſſe vouloir diverſement de ce qu' il a voulû: il ſuffit que ce qu' il veut, il l' ait voulû librement, que cet acte de de volonté éternel, embraſſant tous les objets, toutes les circonſtances, & tous les tems, par lequel il a une fois voulû tout ce qu' il a fait, ait été libre. La néceſſité de ne pas vouloir autrement

ment ne porte que ſur la ſuppoſition qu'il ne le veut point, & par conſéquent elle n'eſt pas contraire à la liberté. On s'accomode encore ici au langage commun; car à proprement parler, on ne peut pas dire que Dieu a voulû, ou qu'il voudra: on ne ſauroit dire que ſimplement, il veut.

Auſſi de ce que Dieu ne peut agir contre les régles de ſa ſageſſe, il n'y a rien à craindre pour ſa liberté. Etre libre n'importe pas agir ſans raiſon. Tout homme qui veut quelque choſe, s'il n'eſt pas fou, la veut ſans doute pour quelque raiſon, mais il ne laiſſe pas pour cela de vouloir librement. Il ſuffit, à fin qu'il veuille librement, que la raiſon pour la quelle il veut, ne le force, ni ne le néceſſite point á vouloir. (3)

Ainſi de ce que Dieu eſt libre, il ne s'en ſuit point, qu'il puiſſe ſans raiſon briſer ſes ouvrages, les détruire, & bouleverſer l'ordre de l'univers, ou

ſe jouer des hommes, en leur manquant de parole, ou en les rendant malheureux ſans qu'ils l'aient mérité.

En faiſant de Dieu un être libre, on n'en fait pas un être capricieux, ni un Déſpote ou un Tyran, comme le prétendent l'auteur de la *Contagion ſacrée*; & celui du *ſyſthême de la nature.* Tirer de pareilles conſéquences abſurdes du dogme de la liberté de Dieu, c'eſt avoir une grande envie de blaſphêmer. (4)

Dieu eſt ſupérieur aux loix phyſiques de la nature, parcequ' il les a établies par ſa libre volonté; mais non ſupérieur aux loix morales, ou aux loix de la vertu, parcequ'elles découlent néceſſairement de ſes perfections infinies.

Aucun Théologien dans la crainte de gêner la liberté de Dieu, n'a jamais ſuppoſé, qu'il n'étoit aſſervi à aucune régle, qu'il pouvoit agir injuſtement

ment, agir en inſenſé, ſe contredire, & ſe démentir. Dieu ne ſauroit s'écarter des régles de ſa ſageſſe, de ſa juſtice, & de ſa bonté. Il ne faut pas falſifier les dogmes de la Religion, pour les rendre odieux, & pour ſe procurer le plaiſir de dire des blaſphêmes.

Ne pouvoir pas s'écarter de ces régles ce n'eſt pas un défaut de liberté. L'homme vertueux en tant que vertueux ne peut pas commettre le mal, & ne laiſſe pas pour cela d'être libre. La néceſſité, qui en réſulte de ne faire que le bien, n'eſt fondée que ſur la ſuppoſition qu'il eſt vertueux. S'il commettoit le mal, il ceſſeroit d'être vertueux, & il continueroit à l'être par la ſuppoſition: ainſi il le ſeroit, & il ne le ſeroit pas au même tems.

Il en ſeroit de même, ſi Dieu pouvoit s'écarter des régles de ſa ſageſſe, de ſa juſtice, & de ſa bonté, Il ſeroit bon, juſte, & ſage par la ſuppoſition, étant l'être infiniment parfait, & au mê-

même tems il ne le feroit point; puisqu'il agiroit contre ses perfections. Ainsi dire que Dieu ne peut agir contre les régles de ses pérfections, ou si l'on veut ainsi s'exprimer, contre les loix de son éxistence, c'est dire qu'il ne peut pas faire ce qui est contradictoire. Or le pouvoir de faire ce qui est contradictoire est un pouvoir chimerique qui n'appartient point à la liberté

Il est vrai que l'homme vertueux en se séparant librement de la vertu, peut ôter la supposition sur la quelle se fonde la contradiction qu'il y auroit, s'il faisoit le mal; mais ce n'est pas dans cela que consiste la liberté. La liberté n'importe pas le pouvoir de faire le mal: à fin qu'un agent soit libre, il suffit, qu'il ait le pouvoir de choisir entre les biens divers. Le pouvoir de faire le mal n'est que la suite d'une nature bornée, qu'une imperfection, & un défaut.

NOTES.

(1) Cette abſurdité de nier la contingence des choſes, en conſéquence du principe que Dieu eſt déterminé pour ſon eſſence à faire tout ce qu'il fait, a été avancé par l'auteur de la brochure intitulée *Dieu*, où il dit expreſſément que la contingence eſt *une contradiction, ainſi que le haſard, qu'il étoit néceſſaire que le monde fût puisqu'il eſt, qu'il étoit néceſſaire que le grand être operât ces choſes admirables, comme il eſt néceſſaire que cet être ſuprême éxiſte.* Le ſavant auteur des *Obſervations ſur le livre intitulé ſyſthême de la nature* lui nie cette conſéquence, en tachant cependant d'accorder la ſuppoſition que Dieu ſoit déterminé par ſon eſſence à faire tout ce qu'il fait, avec la contingence des choſes, parcequ'il demeure, dit-il, toujours vrai, que de la part des choſes mêmes il n'y auroit aucune contradiction, ſi elles n'éxiſtoient point, & par conſéquent elles ne laiſſent pas d'être contingentes; mais c'eſt là ſauver le mot de *contingence*; en effet c'eſt la detruire. Un être contingent eſt un être

qui

qui éxiſte de façon, qu'il prourroit ne pas éxiſter. Or d'abord qu'il ſeroit impoſſible, & contradictoire que la cauſe qui lui donne l'éxiſtence, ne la lui donnât point, il ſeroit impoſſible, & contradictoire que cet être n'éxiſtât point: dès lors il céſſe d'être contingent.

Si l'on définit communement l'être contingent par dire que c'eſt un être, dont la non éxiſtence en elle même, ne renferme point de contradiction, c'eſt parceque d'abord qu'il n'y a aucune contradiction de la part de la choſe même dans ce qu'elle n'éxiſtât point, on n'en ſuppoſe aucune dans ce que la cauſe qui la fait éxiſter, ne lui donnât pas l'éxiſtence: mais dès que l'on ſuppoſe de la contradiction dans ce que cette cauſe ne lui donnât point l'éxiſtence, cette définition de la contingence eſt défectueuſe, & illuſoire. Il importe peu de quel côte ſe trouve la contradiction qu'il y auroit, ſi la choſe n'éxiſtoit point: cette contradiction affecte toujours la non éxiſtence de la choſe, & en là changeant de place, on ne l'ôte point. S'il s'en ſuit que la choſe peut être nommée contingente ſous un certain égard, ou conſidérée en elle même &

ſans

ſans la rapporter à ſa cauſe, il ne s'en ſuit pas qu'elle le ſoit en effet. Or quand on dit que les êtres créés ſont contingens, on n'entend pas qu'ils peuvent être nommés contingens ſous un certain égard, on entend qu'ils le ſont effet, & l'on ne parle pas de la poſſibilité de leur nature, mais de leur éxiſtence réelle. Volt. *Dieu.* Caſtill. *Obſervat. &c. c.* 13. *ſ.* 39.

(2) Plutarc. *de Placit, Philoſoph. L.* 1. *C.* 2. Sen. *de benef. l.* 4.

Id. *de Provid. c.* 9. *Eadem neceſſitas & Deos alligat, irrevocabilis divina pariter atque humana curſus vehit ... Ille ipſe omnium conditor & rector ſcripſit quidem fata, ſed ſequitur: ſemper paret, ſemel juſſit.*

Id. *Quaeſt. natural. l.* 1. *Nec Deus ob hoc minus liber, aut potens eſt; ipſe enim eſt neceſſitas ſua.*

V. Bayle *Diction. art. Hipparque.*

(3) De ce que Dieu n'agit pas ſans raiſon, il y a des Philoſophes, qui en concluent qu'il ne peut agir diverſement de ce qu'il fait, car d'abord que Dieu a trouvé par éxemple dans ſes attributs un motif de faire éxiſter le monde, comme il doit néceſſairement l'avoir trouvé puisqu'il n'agit point ſans raiſon, il eſt

im-

impoſſible que Dieu y trouvât des raiſons contraires de ne pas faire éxiſter le monde. Nous ſommes fachés de trouver ce Sophiſme dans un auteur que nous reſpectons.. du quel même nous avons emprunté bien des choſes dans notre ouvrage.

A fin que les raiſons de ne pas créer le monde fuſſent contraires à celles que Dieu a eû de le créer, il auroit fallu que les motifs de ſa determination lui euſſent montré que créer le monde étoit indigne de ſes attributs, en même tems qu' il a trouvé dans lui même que le créer étoit digne de ſon Eſſence. On accorde dans cette ſuppoſition que Dieu aiant trouvé dans lui meme des raiſons de créer le monde, n'a pû en trouver de contraires de ne pas le créer; mais il peut y avoir des raiſons de faire une choſe; & d'autres de ne pas la faire, ſans que ces raiſons ſe contrediſent. Dieu a pû trouver qu' il étoit digne de lui de créer le monde ſans qu' il ait pour cela dû trouver, que ce n'étoit pas digne de ne le pas créer: ſi créer le monde étoit digne de ſa bonte; ne pas le créer étoit digne de ſa liberté. Qui eſt-ce qui ne voit que ces raiſons ne ſont point contraires,

puiſ-

puisque l'une ne nie point ce que l'autre affirme, & que toute la contrarieté n'est que dans le terme, qui est créer & ne pas créer. Nommer contraires les raisons qui portent simplement à faire le contraire, c'est manifestement équivoquer.

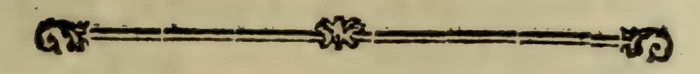
Nous savons par éxperience que l'homme est libre : on pourroit cependant faire le même sophisme contre sa liberté, puisque, s'il n'est pas fou, il n'agit jamais sans qu'il s'y détermine par quelque raison. L'auteur le fait en effet ; mais il décele par là même son équivoque dans l'éxemple qu'il apporte. *Un homme*, dit-il, *qui trouve dans sa prudence des raisons qui le déterminent à faire une action, ne peut pas en même tems y trouver des raisons, qui le déterminent à ne pas la faire.* Oüi, il ne peut les trouver dans la même prudence, parceque supposé qu'il soit de la prudence de faire une action, il ne peut pas être de la prudence de ne pas la faire ; mais qu'est ce qui l'empêche de se déterminer à ne pas la faire par des raisons tirées d'ailleurs que de sa prudence, qui par conséquent ne seroient point du tout contraires à celles qui le déterminent à faire cette ac-

action? Castill. *Observat.* &c. c. 13. §. 39.

(4) *Contag. sacr.* c. 2. *Systh. de la nat.* part. 2. c. 3.



CHA-



CHAPITRE XV.

Optimiſme.

Le pouvoir de choiſir entre les biens divers paroit à quelques Philoſophes ne pas convenir à Dieu parcequ'il eſt, diſent-il, néceſſairement déterminé à faire toujours ce qui eſt le meilleur. Il ne lui reſte donc point de choix, car le meilleur en tout genre ne ſauroit être qu'un ſeul. C'eſt là le fondement du ſyſthême que l'on nomme de *l'Optimiſme* ſoutenû par Leibnitz, Pope, Mallebranche, Wolf &c, ſuivant lequel le monde préſent eſt le meilleur de tous les mondes poſſibles, ſur quoi on va ſatisfaire le Lecteur, en ôtant toutes les équivoques que l'on commet dans cette matiere.

Quand on dit que Dieu doit toujours faire néceſſairement ce qui eſt le meilleur, entend-t-on ce qui eſt le meilleur par rapport a lui? Dieu ne peut rien acquerir, ni rien perdre, il n'eſt pas plus grand ni plus heureux parcequ'il y a des créatures, que s'il n'y en avoit point: de ce qu'il y a des êtres créés, ou de ce que ces êtres ſont doués de plus ou moins de degrès de perfection, il n'en réſulte rien à ſon préjudice. Il peut donc choiſir, & toute la raiſon de créer, plutôt que de ne pas créer le monde, de créer des êtres doués d'un certain degré de perfection, plutôt que d'un autre, eſt ſa ſeule volonté.

Entend-t-on par meilleur ce qui eſt plus propre pour parvenir à ſon but, & pour remplir ſes deſſeins? S'il s'agit du but immédiat, qui eſt l'ordre actuel de l'univers, il eſt évident que les moyens que Dieu a de l'obtenir également, ſont infinis. Prétendre le con-

trai-

traire c'eſt déroger à ſa Puiſſance, & à ſa ſageſſe. S'il s'agit du but médiat, & eſſentiel, qui eſt ſa propre gloire; il peut la tirer également de la manifeſtation de ſa bonté, comme de celle de ſa juſtice, ou de ſes autres perfections. Toutes les perfections de Dieu ſont également infinies, ſont toutes la même choſe : elles ſon Dieu même. Auſſi Dieu trouve-t-il dans ſa puiſſance, & dans ſa ſageſſe infinie, le moyen de faire ſervir à ſa propre gloire le mal même qu'il permet. Il n' y a donc pour lui de ſyſthême, ni de moyen qui ſoit le plus propre à remplir ſes vues: ainſi rien ne le gêne dans ſon choix, puiſqu'à cet égard il n'y a rien pour lui qui ſoit abſolument le meilleur. (1)

Entend t-on par meilleur, ce qui eſt le meilleur en ſoi, ou par rapport à nous? Prétendre dans ce ſens que Dieu doit faire toujours le meilleur c'eſt une abſurdité: c'eſt prétendre que Dieu ne peut rien produire de borné,

qu'il doit porter la perfection de ses ouvrages à l'infini, que ses ouvrages ne sont pas dignes de lui, s'ils ne sont aussi parfaits que lui même.

Il n'y a point de degré de perfection ni de bonheur, qui ne puisse augmenter encore à l'infini. Prétendre que Dieu doit donner aux êtres créés tous les degrés possibles de perfection, & qu'il doit nous faire tout le bien qu'il peut, c'est le réduire à l'inaction, & à l'impossibilité de rien faire. Il ne sauroit s'arrêter nulle part dans ses ouvrages, ni ne pourroit produire absolument rien, il ne pourroit nous faire aucun bien, quelque grand qu'il fût, car il y auroit toujours du meilleur. C'est ainsi qu'en dépouillant le systhême de *l'Optimisme* de son faux brillant, on n'y trouve que confusion, & qu'absurdité. Quelque favorable que ce systhême paroisse à la bonté de Dieu, il lui ôte non seulement la li-

berté; mais il borne ſa puiſſance, & ſa ſageſſe. (2)

Le ſyſthême de *l' Optimiſme* eſt non ſeulement inſoutenable *a priori*, mais il eſt évidemment faux *a poſteriori.*

Un triſte expérience nous apprend qu' il y a du mal dans ce monde, & que tout n' y eſt pas bien, du moins par rapport à l' homme, ſoit dans l'ordre phyſique, ſoit dans l' ordre moral. Oſeroit-on ſoutenir qu' un monde, où il n' y eût point de maladies, des miſéres, de calamités, de combats des élémens, de vices & de paſſions, ne ſeroit pas meilleur que le monde actuel? Nos Philoſophes mêmes l' avouent lorsqu' ils reviennent au bon ſens, & à l' experience, ou lorsqu' il s' agit de blaſphêmer la Providence; ils déployent alors toutes les forces de leur éloquence en faveur de l' éxiſtence du mal.

Lequel croirons nous? Eſt-ce Bayle qui exagére les maux de ce monde pour fortifier les objections des

Manichéens, ou Pope, qui veut nous persuader que tout est bien? Est-ce Voltaire, qui dans son *discours sur la nature de l'homme*, prouve le même axiome, & se fait le panegyriste de Pope: ou le même Voltaire dans son poëme sur le désastre de Lisbonne où il se raille de la maxime de Pope, & se fait son censeur? Nous n'en croirons ni l'un ni l'autre; mais seulement notre propre expérience. (3)

Un mal ne cesse point d'être un mal parcequ'il est nécessaire, ou qu'il contribue au bien du tout. La belle raison pour persuader un homme, qui souffre de la goutte, que de lui prouver en régle qu'elle est nécessaire, ou pour consoler un homme qui va mourir, que de lui apprendre qu'il va contribuer à la nourriture des vers, & des corbeaux! (4)

Prétendre qu'il étoit nécessaire qu'il y eût du mal, a fin que ce monde fût le meilleur de tous les mondes

pos-

possibles, c'est un paradoxe qui choque le bon sens. Laissons aux Poëtes, & aux orateurs ces combats des élémens, dont il en résulte l'harmonie, & l'équilibre du tout, lesquels cependant les Philosophes ne regardent pas comme des combats, puisqu'ils y voient manifestement une unité de dessein: Dieu n'auroit-il pas pû bâtir le monde sur d'autres loix, qui excluеroient tous ces combats, qui sont pour les hommes une source de tant de malheurs? Suivant le systhême de Burnet, & d'autres Philosophes, un seul petit changement dans la position de l'axe de la terre auroit suffi à nous donner un équinoxe, & un printems perpétuel. (5)

Vouloir accomoder cette doctrine à l'ordre moral c'est un paradoxe encore plus révoltant. Prétendre que les passions, c'est-à-dire des sentimens opposés au bien, maintiennent la vertu, que la vertu ne sauroit naitre que

du vice, quelle extravagance, quelle folie! Si Dieu en tire le bien, ce bien ne vient que de lui ſeul: ce ne ſont pas les vices, & les paſſions qui y conduiſent.

Le ſyſthéme de *l'Optimiſme* n'a donc pas même l'avantage prétendû de reſoudre mieux la queſtinon ſur l'origine du mal. Les Théologiens & les Philoſophes Ortodoxes la réſolvent très bien, comme nous le verrons dans le Chapitre XVIII. ſans avoir recours à un ſyſthême qui eſt faux de droit, & de fait. La réſoudre par dire, que d'un côte le mal étant neceſſaire afin que ce monde ſoit le meilleur de tous les mondes poſſibles, & d'autre coté que Dieu étant déterminé néceſſairement à faire ce qui eſt le meilleur, a dû néceſſairement permettre le mal faute de pouvoir mieux faire, c'eſt ſauver ſa bonté aux dépens de ſa puiſſance, & de ſa ſageſſe. Autant vaudroit ſauver ſa bonté aux dé-

pens

pens de la Providence, comme ont fait quelques Philosophes Payens, ou aux dépens de l'unité, comme les Manichéens. Sauver la bonté de Dieu aux dépens de ses autres perfections, ce n'est même pas la sauver, c'est la détruire. La bonté de Dieu ne seroit pas infinie, si sa puissance, & sa sagesse ne l'étoient aussi.

Ajoutez que Dieu dans ce systhême ne permettroit pas seulement le mal; mais il le voudroit d'une volonté directe, & positive; il en seroit lui même l'auteur dans toute la rigueur du terme. Le mal dans ce systhême n'est pas seulement une suite de l'imperfection inséparable de toute nature bornée; mais il est un moyen necéssaire, a fin que ce monde soit le meilleur: ainsi Dieu le voudroit par cette même volonté directe par la quelle il veut la fin. De là les conséquences les plus affreuses pour la morale cachées sous

le

le feuillage des plus beaux vers, dans l'ouvrage du Poëte Anglois. (6)

Concluons. Le systhême de l'Optimisme *à priori* est une absurdité, *à posteriori* est un rêve. Leibnitz qui passe pour en être l'auteur ne l'a proposé, si nous l'en croions lui même, que comme un jeu d'esprit, & pour se divertir. (7)

Dieu ne peut rien faire, qui soit indigne de lui, & par conséquent dans toutes les créatures on voit des traces de sa sagesse, de sa bonté. C'est là le langage simple, mais au même tems solide & majestueux de l'Ecriture, où il est dit que Dieu approuva ses ouvrages comme bons, non pas comme les meilleurs de tous les ouvrages possibles. Toute autre expression n'est qu enflure; on n'y trouve que le langage de l'enthostsiasme, & du délire.

Le seul sens, dans lequel il est vrai de dire que Dieu fait toujours le meilleur, est du côté de l'agent. Toute

ac-

action de Dieu, en elle même ne peut être que parfaite, & infinie comme lui: mais il n'en suit pas que toute la perfection qui se trouve dans son action, doive aussi se trouver dans l'ouvrage, qui en est le terme. Le terme de l'action divine peut être plus ou moins parfait: il ne pourroit même jamais égaler la perfection, qui se trouve dans l'action, puisqu'il ne sauroit être infini.

Toute action de Dieu en elle même, a une bonté morale infinie, puisqu'elle se rapporte nécessairement à lui, dont il ne peut y avoir rien de plus digne, ni de plus parfait. Tous les ouvrages de Dieu ont pour but la manifestation de sa gloire, de sa sagesse, de sa bonté, & de ses autres perfectios; mais cette manifestation étant susceptible de degrès divers à l'infini, ne sauroit jamais avoir tous les degrès possibles, & par conséquent c'est à lui à les déterminer par sa seule volonté.

Aussi

Auſſi toute action de Dieu en elle même eſt très parfaite par rapport à la fin prochaine, ou immédiate qu'il s'eſt propoſé dans ſes ouvrages. Rien ne manque aux êtres créés, pour remplir leur deſtination, & l'on peut dire dans ce ſens que tous les êtres créés ſont parfaits. Ils ſont tous parfaits dans leur genre & par rapport à leur déſtination.

Il en eſt de même des moyens, que Dieu a choiſi, pour obtenir l'ordre préſent de l'univers. Ces moyens ſont tous aſſortis, & accomodés à cette fin on ne pourroit pas mieux : on ne ſauroit y trouver ni défaut, ni ſuperfluité. Mais cela n'émpêche point que Dieu n'eut pû obtenir la même fin par d'autres moyens tous également propres & dignes de ſa ſageſſe, qui lui ſont poſſibles à l'infini. (8)

NOTES.

(1) *Je suis sûr qu'un Copernicien après avoir bien crié contre le systhême de Ptolomée, contre l'embarras de tant de cercles, & d'épicycles, contre l'inutilité de la vitesse prodigieuse du firmament &c. avouera, s'il y fait quelque attention, que tous les défauts qu'il croit trouver dans cette hypothèse, pourroient être compensés par des avantages: qui ne se rencontrent point dans la méchanique plus simple du mouvement de la terre.*

Dès qu'on contemple l'idée d'une science infinie, on voit la possibilité de cette compensation.... On comprend que la rapidité inconcevable des Sphéres celestes pourroit avoir des usages merveilleux par rapport à des parties de l'univers, qui sont au delà de la portée de notre vue: en un mot, que si le systhême de Ptolomée est faux, il ne laisse pas d'être possible, & par conséquent très digne de la sagesse du créateur. Bayle *Diction. art. Synergistes.*

(2) La conséquence que l'optimisme ôte à Dieu la liberté, n'est pas admis-

miſe par Leibnitz, & par les autres Optimiſtes, qui prétendent que la néceſſité qui réſulte de ce que Dieu eſt déterminé à faire toujours ce qui eſt le meilleur, n'eſt que morale, & par conſéquent qu'elle ne s'oppoſe pas à la liberté; mais ou l'on confond toutes les notions, ou l'on ne ſe tire pas bien d'affaire.

La néceſſité morale de faire une choſe, ſelon la notion commune, n'eſt qu'une très grande difficulté de faire le contraire. Or il eſt évident que dans ce ſens il ne peut y avoir en Dieu de néceſſite morale de faire quelque choſe, puisque rien ne ſauroit lui reſiſter; & que toutes choſes ſont également ſoumiſes à ſa Puiſſance: ainſi toute néceſſité qui ſeroit en Dieu, ne pourroit être que métaphyſique.

Si avec Leibnitz & les Optimiſtes on fait conſiſter la différence entre la néceſſité métaphyſique, & la néceſſité morale, dans ce que l'oppoſé de la néceſſité métaphyſique eſt ce qui eſt contradictoire, & l'oppoſé de la néceſſité morale eſt ce qui n'eſt qu'inconvenient, on ſe joue des mots, puisqu'inconve-

nient

nient eſt en Dieu la même choſe que contradictoire. Dieu ne pourroit faire ce qui eſt inconvénient, ſans ceſſer d'être infiniment parfait, c' eſt-à-dire, ſans ceſſer d' être ce qu' il eſt, d' être Dieu. La néceſſité morale revient donc en Dieu à une vraie néceſſité métaphyſique, dont l' oppoſé eſt une contradiction, & par conſéquent quelque morale qu' il plaiſe de la nommer à ces Philoſophes, elle ne peut aucunement s' allier avec ſa liberté.

(3) Bayle *Diction. art. Manichéens, Pauliciens &c.* Pope *Eſſai ſur l' homme.* Volt. *Diſcours ſur l' homme, Poëme ſur Lisbonne.*

(4) Ce *bien du tout*, mot favori des Optimiſtes, n' eſt qu' imaginaire, puiſqu' on ne ſauroit déterminer en quoi il conſiſte, où il réſide, & à l' avantage de qui il peut tourner. En laiſſant à part l' extravagance qu' il y a à mettre les hommes à un même niveau avec les bêtes, en les deſtinant réciproquement les uns pour les autres, on ne ſauroit comprendre ce que c'eſt que contribuer au bien des êtres irraiſonnables, des êtres inanimés, qui en ſont incapables, & qui l' ignorent. Si par ce *tout*, au bien du

quel on prétend que tout contribue on entend autre chose que le plan du créateur, ce *tout* est une chimere. Il n'y a entre tous les êtres créés aucune liaison essentielle; il n'y a dans tous, qu'une unité de dessein, & de rapports: ainsi ou l'on prononce un mot vuide de sens, ou l'on dit la même chose que tout le monde dit. Il reste donc toujours à prouver que Dieu n'a pas pû choisir d'autre plan, ni l'éxécuter par d'autres moyens.

(4) Burnet. *Theor. l.* 2. Pluche *Spect. de la nat.*

Ces auteurs prétendent qu'en effet la situation de l'axe de la terre étoit perpéndiculaire au plan de l'écliptique avant le déluge, & c'est au changement de cette situation de l'axe de la terre qu'ils attribuent le déluge même, & tous les changemens survenûs ensuite dans notre globe. D'autres Philosophes ont fortement combattû cette hypothése, mais nous ne parlons pas ici du fait, nous ne parlons que de la possibilité. Il est vrai que de cette position de l'axe de la terre il en suivroit d'autres inconvéniens, dont l'égalité même de jours, & des nuits, & un printems perpétuel en seroient un,

com-

comme il eſt démontré par Keil; outre cela la chaleur deviendroit inſupportable entre les deux tropiques, ou ſous l'équateur: mais qui eſt-ce qui oſeroit ſoutenir que Dieu ne ſauroit empêcher ces inconvéniens & y trouver mille compenſations, dans les treſors de ſa ſageſſe, & de ſa puiſſance? La trop grande chaleur qui régne même à préſent ſous l'équateur n'eſt-elle pas compenſée par les vents qui ſoufflent continuellement de la terre, ou du côté de la mer, & par les pluies? L'abſence du ſoleil ſous les poles pendant ſix mois, eſt compenſée par des crépuſcules d'autant plus grands, qui leur annoncent le lever du ſoleil deux mois avant qu'il paroiſſe ſur l'horiſon, & qui leur procurent une aurore perpétuelle. V. *Mem. de Trevoux*, *Mars*, *Avril* 1746. Keil *Aſtron. Lect.* 20. Pluche *ſpect. de la nat. tom.* 4. *part.* 2. *entret.* 4.

L'obliquité préſente de l'écliptique diminue tous les jours ſelon les obſervations de pluſieurs grands Aſtronomes, de maniere que la ſituation de l'axe de la terre deviendra un jour perpéndiculaire au plan de la même écliptique, qui ſe confondra avec l'équateur. Nous aurons alors un printems, & un équinoxe très

long dans nos climats. Bien entendû que cela n'arrivera qu'en 138000. ans ſelon le calcul du Chevalier de Louville, ou même après un tems la moitié plus long, ſélon le calcul d' autres Aſtronomes.

(5) Si Dieu nous avoit imprimé lui même les paſſions, il eſt évident qu'il n'y auroit plus de raiſon de les condamner, qu'il ſeroit légitime, louable même de les ſuivre: ce ſeroit céder à Dieu même & remplir ſes deſſeins. C'eſt la conſéquence avouée expreſſément par l'auteur, qui par une maxime ſi déteſtable ne tend rien moins qu'au renverſement total de la morale, qui porte ſur le devoir de combattre les paſſions, & de leur réſiſter.

Auſſi Dieu dans ce ſyſthême étant non ſeulement l'auteur des paſſions, mais de leurs oeuvres, aux quelles il nous détermine inévitablement par leur moyen, à fin de remplir ſes deſſeins, c'eſt à Dieu même que l'on devroit imputer tous les crimes, qui dès lors ne ſeroient plus imputables à l'homme, & céſſeroient d'être des crimes. L'homme, dans ce ſyſthême, n'a deſormais qu'à ſuivre toute

te la fougue de ſes déſirs: il excuſera, il juſtifiera même ſes plus affreux excès.

(6) *Ce que vous m' écrivez touchant ma Théodicée eſt très vrai ; vous avez frappé au but. Et je ſuis ſurpris que perſonne jusqu'à préſent, ne ſe ſoit apperçue que j' ai voulû me divertir. Les Philoſophes ne ſont certainement pas toujours obligés d' agir ſérieuſement : en inventant des hypothéſes, comme vous le remarquez fort bien, ils font des épreuves de la force de leur eſprit.* Leibn. *Lettr. à M. Pfaff.*

Nous ſommes d' autant plus portés à le croire, que nous ne ſaurions nous perſuader que Leibnitz ait jamais pû faire ſérieuſement les ſophiſmes qu' il a fait, ni apporter des raiſons ſi pitoyables que celles qu' il a apporté en faveur de ſon ſyſthême, hors qu' en plaiſantant.

Comme un moindre mal eſt une eſpèce de bien, ainſi un moindre bien eſt, dit-il, une eſpèce de mal, & par conſéquent un monde, qui fût moins bon, ſeroit mouvais. S' il étoit poſſible ; ajoute-t-il encore, qu' il y eût un monde meilleur que celui-ci, il y auroit quelque choſe à corriger dans l' ouvrage de Dieu, ce qui eſt contraire à l' i-

dée de ſa ſageſſe infinie. Leibn. *Théodic. part.* 1.

Comment un ſi grand Philoſophe n'auroit-il pas vû que tous ces raiſonnemens ne portent que ſur une expreſſion peu exacte, ou ſur une équivoque? Ce qu'on regarde dans un moindre mal comme une eſpèce de bien ce n'eſt pas le mal même; c'eſt la conſervation de ce bien actuel qui nous ſeroit ôté, ſi ce mal étoit plus grand. Dans un mal quelque moindre qu'il ſoit, on ne ſauroit trouver que du mal: un moindre mal eſt toujours un mal poſitif, & un moindre bien eſt toujours un bien.

Rendre meilleur un ouvrage ce n'eſt pas toujours le corriger. On peut le rendre meilleur en lui ôtant des défauts ou en lui ajoutant préciſement de nouveaux degrès de perfection, des beautés nouvelles. Or ce n'eſt que dans ce dernier ſens que Dieu peut rendre ce monde meilleur: nommer cela le corriger, c'eſt abuſer manifeſtement du terme.

Paſſons ſur ce peu d'éxactitude dans le terme: ce n'eſt point du tout déroger à la ſageſſe de Dieu que de dire qu'il y a quelque choſe à corriger dans ſon ouvrage, d'abord que l'on ſuppoſe en même

tems

tems, qu'il n'y a que lui ſeul qui ſoit capable de le faire. Ce ſeroit l'ouvrage qui ſeroit ſujet à correction, ce ne ſeroit pas Dieu; mais Leibnitz vouloit ſe divertir, en jouiſſant de l'embarras dans le quel il jettoit par ces petits ſophiſmes des adverſaires moins aguerris que lui: auſſi il n'en a pas impoſé à Clarke, ni à d'autres grands Philoſophes qui l'ont battû en ruine. V. Moniglia *Diſſert. cont. Mater. part.* 3. 4. *Sez.* 3. 4.

Ce n'eſt ſans doute qu'en plaiſantant que ce Philoſophe Lutherien a étayé ſon ſyſthême par un hymne à l'uſage de l'Egliſe Romaine, où au ſujet du péché d'Adam, dont les démerites en raiſon de mal, ont été infiniment ſurpaſſés par les mérites de Jeſus Chriſt en raiſon de bien, on trouve ces expreſſions: *O fœlix culpa &c. o certe neceſſarium Adae peccatum &c.* expreſſions qui n'ont d'autre ſens que celui, dans le quel on diroit de l'incendie d'un palais, au quel on auroit ſubſtitué un autre plus magnifique, qu'il a été néceſſaire, qu'il a été heureux, puiſqu'il a donné occaſion, d'en bâtir un meilleur. Diroit-on pour cela que cet incendie n'a pas été un malheur?

(7) *Viditque Deus cuncta quae fecerat, & erant valde bona.* Gen. I.

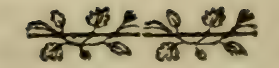
C'est en vain que Wolf prétend, qu'en Hebreux *valde bonum* vaut autant qu'*optimum, le meilleur de tout*, en tâchant par là de trouver un fondement de *l'Optimisme* dans l'Ecriture. Sans lui opposer l'autorité d'autres savans dans la langue Hebraïque, qui le lui nient, nous ne ferons que remarquer que cette expression, *vidit Deus cuncta quae fecerat, & erant valde bona* n'est qu'une récapitulation de cette même approbation que Dieu avoit déjà donné en détail aux êtres créés dans les jours divers de la création, de chacun des quels il est dit: *& vidit Deus quod esset bonum.* Or si par ce mot on entend ce qui est le meilleur de tout, chacun de ces êtres auroit été le meilleur tour à tour, ce qui est évidemment contradictoire. Le titre *de bon*, dans ce sens ne sauroit convenir à plusieurs, car le meilleur de tout ne peut être qu'un seul: il ne convient qu'à Dieu. C'est donc forcer le texte que de vouloir expliquer par *optima* cette expression *valde bona*, qui ne signifie rien que de positif. Wolf *Theol. nat. part.* I. *c.* 3.

Bien

Bien loin que ce systhême trouve le moindre fondement dans l'Ecriture, il contredit manifestement un fait qui nous est attesté par l'Ecriture même, c'est-à-dire la malédiction, que Dieu a donné à la terre après le péché. Cette malédiction doit certainement avoir opéré sur elle quelque changement, qui a détérioré sa premiere constitution, & empiré son état, & par conséquent l'on doit croire qu'elle a été meilleure avant le péché : son état présent n'est donc pas le meilleur de tous les états possibles, puisqu'il a été précédé par un autre supérieur.

(8) C'est sur tout dans ces deux derniers sens que plusieurs Peres de l'Eglise ont donné à ce monde le titre d'*Optimus*, c'est-à-dire de *parfait*. Prétendre trouver le systhême de l'*Optimisme* dans cette expression, ou dans d'autres semblables, c'est les forcer. Les Peres disputoient contre les Payens avec le quels il n'étoit point question d'*Optimisme*, ou en général contre ceux qui blasphêmoient la Providence, en faisant valoir contre elle les défauts, qu' ils pretendoient y avoir dans l'ouvrage de Dieu. Il suffisoit aux Peres de leur mon-

trer qu'il ne ſauroit y avoir rien de défectueux, ou qui ne réponde pas parfaitement aux vues, & aux deſſeins de ſon auteur; il n'étoit point du tout néceſſaire de ſoutenir qu'il ne pût y avoir abſolument rien de meilleur, que Dieu n'auroit pû parvenir également à l'éxecution de ſes deſſeins, par d'autres moyens. V. Moniglia, *Diſſert. cont. i Mater. part.* 3. *Sez.* 3. §. 1. &c.



CHA-

CHAPITRE XVI.

Attributs Moraux de Dieu.

Dieu eſt *ſage, bon, juſte, ſaint, véritable dans ſes paroles, & dans ſes promeſſes.*

L'objet de la ſageſſe en tant que vertu morale, eſt de n'agir que pour une fin vertueuſe & digne de louange, celui de la bonté eſt de faire du bien, celui de la juſtice eſt le maintien de l'ordre, la ſainteté conſiſte dans l'amour de la vertu, & dans l'oppoſition au vice. Tous ces attributs ſont des perfections : ils ſe trouvent donc néceſſairement dans l'être infiniment parfait. C'eſt ſur cela que porte la preuve des attributs moraux de Dieu, qui par conſéquent n'ont pas été imaginés,

pour

pour établir des raports entre lui & nous. (1)

Ces rapports ſont ce qui déplait à quelques uns de nos Philoſophes, ſur tout au ſoi-diſant Lord Bolingbrok, qui ne trouvant pas la moindre difficulté d'admettre les attributs métaphyſiques de Dieu, dont nous avons parlé dans les chapitres précédens, lui refuſe ſeulement les attributs moraux. (2)

Si l'on n'attribue point à Dieu le courage, la temperance &c. ce qui eſt une de grandes objections du même Lord, c'eſt parceque le courage ſuppoſe une difficulté, un obſtacle à vaincre, un danger à mépriſer, & qu'à Dieu rien ne réſiſte, rien ne lui eſt difficile. La temperance ne peut avoir lieu, où il ne peut y avoir d'excès à modérer. (3)

Toutes ces attributs ſont infinis comme toutes les autres perfections, qui ſont en Dieu; & par conſéquent il

s'en

s' en faut bien qu' en les ſuppoſant en Dieu on en faſſe un homme en lui attribuant des qualités humaines, comme le prétend l'auteur du *ſyſthême de la nature*. Attribuer à Dieu ſans limites des perfections qui ne ſe trouvent dans l'homme que dans un degré limité, ce n'eſt pas rapprocher Dieu de l'homme; c'eſt l'éloigner à l'infini.

Parmi les attributs moraux de Dieu, la bonté eſt celui, qui a toujours brillé d'une maniere particuliere ſur tous les autres, dans l'idée que les hommes ont eû de la nature divine. Témoin l'épithète *de très bon*, qui précédoit celle de *très grand*, dans le langage des Payens lorsqu'ils louoient leur Jupiter. (4)

Si tu es un Dieu, réprésenterent les Schytes à Alexandre, tu dois faire du bien aux hommes, & non pas leur ôter ce qu'ils poſſédent. C'eſt à peu près le même diſcours que les Americains tinrent aux Eſpagnols. (5)

En

En effet comment pourroit - on méconnoitre cette bonté de Dieu, ſi l'on en voit par tout des effets dans les biens ſans nombre, dont il nous a comblé? Il n'en eſt pas de même des maux, qui ſont ſur la terre, ſur les quels on n'eſt pas fondé à lui attribuer de la malice, comme nous le verrons bientôt. (6)

Ainſi même ſelon les Payens la meilleure méthode d'imiter les Dieux étoit de faire du bien: ils diſoient que jamais l'homme n'approchoit d'avantage de la nature divine, que lorsqu'il ſauvoit un autre homme. (7)

Si les Payens ont admis des Divinités malfaiſantes, nous avons vû ailleurs quels étoient ces êtres, aux quels on donna d'abord le nom de *Dieux*, dont la ſignification n'étoit pas encore déterminée, & l'on attacha en ſuite l'idée de la Divinité, par une confuſion arrivée dans le mot, qui en cauſa une autre dans l'idée de leur nature. (8)

C'eſt

C'est justement la difficulté que les Payens avoient à compréndre comment un Dieu essentiellement bon pût être cause du mal, qui leur a fait imaginer ces autres Divinités subalternes, & a été la source du dogme des deux Principes.

Cette bonté de Dieu n'exclut nullement la justice, ni ses effets. Où trouve-t-on qu'il soit de la bonté d'aller contre l'ordre, & laisser le crime impuni ? Ce seroit une bonté sotte, & par conséquent indigne de Dieu, & contraire à ses perfections.

Cette idée fausse de la bonté de Dieu est celle qu'il plait à nos Philosophes de se former, sous le prétexte de l'honorer, & de le faire aimer des hommes. Le beau moyen d'honorer Dieu, & de le faire aimer, que de lui attribner une bonté qui déshonoreroit même un Prince de la terre, & le rendroit méprisable à ses sujets ! Mais l'idée d'un Dieu juste ne peut que porter l'épouvante dans le coeur du méchant, & le troubler dans le cri-

me: il faut donc tacher de l'écarter. C'est là l'intérêt qui régle leurs idées, & sur le quel porte leur zéle; l'interêt des vices & des passions.

Pendant qu'ils blasphêment ainsi contre Dieu, ils ont l'impudence d'avancer que c'est les Théologiens qui le blasphêment, & le rendent haïsable, en faisant de Dieu un être cruel, ou pour nous servir de leurs expressions qu'on ne sauroit répéter sans fremir d'horreur, un monstre qui se plait à voir souffrir ses créatures, un bourreau, un Tyran, dont la seule idée est capable de troubler les hommes par des craintes continuelles, & de leur rendre la vie malheureuse, même insupportable. Combien de fois devra-t-on répéter que pour rendre odieux les dogmes de la Religion, il ne faut pas les déguiser?

Comme de l'idée de la bonté de Dieu que nous donnent les Théologiens on exclut toute foiblesse, toute

im-

imbecillité, & toute imperfection; ainſi l'on exclut toute idée de vivacité, de caprice, & de cruauté de celle de ſa juſtice. Dieu ne ſe propoſe dans ſes punitions que le maintien de l'ordre, il ne punit point par colére, il ne punit qu'autant que l'ordre l'éxige, & ſes punitions n'excédent jamais le démerite des coupables. C'eſt dans cet ordre qu'il ſe plait, lorsqu'il punit, non pas dans les ſouffrances de ſes creatures: il n'approuve pas la punition comme étant leur malheur; mais comme un acte de ſes perfections. (9)

S'appuyer ſur des expreſſions figurées, qui ſe trouvent dans l'Ecriture, ou ſur les images tantôt d'un lion, qui dévore ſa proïe, tantôt d'une ourſe à qui on a enlevé ſes petits, & ſur d'autres ſemblables qui ne ſe rapportent qu'aux effets de ſa juſtice, & ne déſignent que l'éclat de ſes punitions, c'eſt manifeſtement en abuſer.

Cette juſtice de Dieu ne remplit d'effroi que les méchans : les juſtes ne craignent que de la mériter en déchéant de leur juſtice, & cette crainte les rend humbles, attentifs, prudens, ne les rend pas malheureux. On peut rappeller ſur cela nos Philoſophes à leur propre expérience, puiſqu'on ne ſauroir croire qu'ils aient été toujours méchans, & que dans toute leur vie il n'y ait eû aucun tems qu'ils aient paſſé dans l'innocence, du moins celui de leur premiere jeuneſſe. Ils avoient alors cette crainte, & ils n'étoient certainement pas malheureux.

Ces deux attributs de bonté & de juſtice, comme toutes ſes autres perfections, ne ſont en Dieu qu'une ſeule & même choſe, qui eſt Dieu même ; ils ne différent que dans les effets. Ce Dieu eſſentiellement juſte qui punit eſt ce même Dieu eſſentiellement bon qui fait du bien : ainſi comme il ne laiſſe pas d'être juſte lorsqu'il fait du bien, il ne laiſſe pas d'être bon, lorsqu'il

punit. Il ne fait que produire des effets divers; mais il demeure toujours le même.

Ces effets divers ne se contredisent, ni ne s'empêchent point les uns les autres, car ils ont chacuns leurs limites. Les combats qu'on suppose entre la bonté & la justice de Dieu sont imaginaires, & faire battre ensemble ces deux attributs ce n'est pas seulement une froide plaisanterie; mais une impieté. Les effets de la justice commencent où finissent ceux de la bonté: ce n'est pas là se battre, ni s'entrenuire; c'est s'accorder. Aussi ce n'est que dans un sens figuré que l'on dit que la bonté arrête la justice, ou la justice, arrête la bonté.

De ce que les effets de ces deux attributs sont limités, il ne s'en suit pas que ces deux attributs le sont aussi. La puissance de Dieu ne laisse pas d'être infinie quoiqu'elle ne produise, ni même ne sauroit produire que des ef-

ſets limités. C'eſt là l'équivoque perpétuelle que l'on commet ſur cette matiere: on ſuppoſe toujours qu'une cauſe infinie ne ſauroit produire que des effets infinis. (10)

C'eſt à la ſageſſe de Dieu, qu'il appartient de fixer ces limites aux effets de la bonté, & à ceux de la juſtice, ſelon les rapports divers qui ſe fondent ſur la grandeur, ſur l'autorité, ſur la providence, & ſur l' infinité de ſon être.

Ces rapports s'échappent à notre vue, & nous ne ſaurions jamais les compréndre, parcequ'ils ſont infinis. Demander pourquoi Dieu produit tantôt des effets de bonté, tantôt des effets de juſtice, pourquoi tantot il ne porte pas plus loin les uns, tantot il porte ſi loin les autres, tantôt il punit, tantôt il différe la punition, c'eſt démence, & témérité. Quand nous le comprenons point, c'eſt alors le tems de dire avec Saint Paul: *o profondeur*

des

des tresors de la science, & de la sagesse de Dieu : que ses jugemens sont incompréhensibles, & ses voies sont inconcevables. (11)

De ce que nous ne comprenons point ces rapports il s'en suit que ce seroit mal juger, que de juger des actions de Dieu, & de ses devoirs, comme des actions & des devoirs des hommes. Les rapports des hommes sur les quels se fondent leurs devoirs, sont bornés à l'ordre relatif à leur faiblesse, à leurs besoins, à leurs intérêts; ceux de Dieu sont infinis, & ont pour terme l'ordre absolû & universel. Ainsi telle action qui seroit illicite, & injuste dans l'homme, ne l'est point en Dieu.

C'est là le sens des passages de l'Ecriture, où il est dit que *les voies des hommes ne sont pas les voies de Dieu, que les voies de Dieu sont éloignées de celles des hommes, autant que le ciel est éloigné de la terre.* (12)

S'en servir, comme fait Bayle, pour conclure qu'autres sont les principes moraux des actions de Dieu, autres ceux qu'il impose aux hommes, & par conséquent qu'il n'y a point de principe immuable de morale, que la notion de juste & d'injuste est arbitraire, c'est un plasphême & une dérision. Les principes de morale sont immuables: ils se fondent sur l'essence même de Dieu. De là ils ne sauroient être que les mêmes pour Dieu & pour les hommes, & en leur imposant des loix, Dieu ne leur impose, pas des loix sevéres & capricieuses, qu'il ne suit pas lui même; mais des mêmes principes on tire des conséquences très différentes, par leur application diverse à des cas, & à des états entierement différens. La diversité est alors dans l'application; elle n'est point dans le principe. (13)

Oseroit on nier cette application proportionelle à l'égard de Dieu, puisque

que nous la voions même à l'égard des hommes? Un particulier qui commet, ou qui ordonne un meurtre eſt injuſte, le Souverain qui condamne à mort un criminel ne l'eſt point. Dira-t-on que les Souverains ſont au deſſus des loix de la juſtice, ou qu'il y a une juſtice diverſe pour les Souverains, une autre pour les particuliers? Ce n'eſt que les rapports des uns qui ne ſont pas les mêmes, que ceux des autres. Les particuliers n'ont d'autre rapport aux autres hommes, que comme à leurs ſemblables, les Souverains y ont de plus le rapport comme à leurs ſujets, parmi les quels c'eſt de leur devoir de maintenir l'ordre, & ils ont pour cela l'autorité néceſſaire: ainſi du même principe appliqué aux uns & aux autres partent des opérations différentes; mais le principe demeure toujours le même. Le meurtre commis par un particulier ſans autorité, eſt contre l'ordre, ordonné par le Souverain ſert

à le maintenir. C'eſt donc toujours ce même ordre qui defénd le meurtre, & le rend injuſte dans un particulier, qui le permet, le rend même juſte, vertueux, louable dans le Souverain.

Toute la confuſion, qui régne dans cette matiere, ne vient que de ce qu'on ne ſimplifie pas aſſez les idées. On prend pour le principe de l'honnêteté, ou de la juſtice morale, ce qui n'en eſt que l'application, & par conſéquent l'on confond ce qui n'eſt qu'une juſtice particuliere, ſubalterne, conſéquente, qui varie ſelon l'application diverſe du principe à des états, & à des êtres divers, avec la juſtice générale, & immuable, qui eſt l'ordre.

Permettre, par éxemple, le mal, lorſqu'on peut l'empêcher, eſt injuſte: ce n'eſt là qu'une conſéquence tirée du principe général de la juſtice appliqué à l'homme. Cela une fois établi pour le principe même, il s'en ſuivra que Dieu ne peut pas permettre le mal, ſans pé-

pécher contre sa justice & sa Sainteté. Mais ce qui est contre l'ordre dans l'homme, ne l'est pas en Dieu: ainsi en parlant de Dieu, on ne peut pas dire que permettre le mal est contre la justice, & la sainteté. C'est là la clef pour resoudre les objections contre les attributs moraux de Dieu, fondées sur l'éxistence du mal moral, dont on va parler dans le Chapitre XVIII.



NOTES.

(1) De ce que ces attributs de Dieu ont des rapports aux créatures, il ne s'en ſuit pas qu'ils ſoient contingens. Ce n'eſt que le terme extérieur de leurs opérations, qui eſt contingent, mais ces attributs ſont eſſentiels, & toujours les mêmes, tout comme ſa puiſſance eſt eſſentielle & toujours la même, quoique le monde ſoit contingent. S'il n'y avoit des créatures actuellement éxiſtentes, ils auroient toujours des rapports aux créatures poſſibles.

(2) Bolingbr. *Oeuv. tom.* 3.

Il eſt vrai que cet auteur par une contradiction la plus groſſiere affirme dans le même endroit, que *les oeuvres de Dieu montrent ſa ſageſſe & ſa puiſſance infinie, & nous obligent de lui attribuer toutes les autres perfections, tant celles que nous pouvons concevoir, que celles qui ſurpaſſent notre compréhenſion*, & dans le volume 5 il ſe donne pour *défenſeur de la bonté de Dieu, contre les Athées, & les Théologiens :* il va même jusqu'à accuſer Moïſe d'avoir mal parlé de cet attribut de Dieu, & d'en avoir

avoir défigure la notion. Accorde qui pourra ces contradictions.

Il y a plus; après avoir dit que les oeuvres de la création ne montrent nullement la bonté, & la justice de Dieu, avec les quelles les Phénomènes qu'on observe dans l'univers sont pour la plus part en opposition manifeste, il nous fournit lui même la réponse à son objection, en disant que *lá où nous ne voions pas la sagesse divine, il faut nous en prendre à notre imperfection*, qu'en la voiant *en tant de choses, dont la connoissance est à notre portée, il seroit absurde de ne la pas reconnoitre là même, où nous ne la voions qu'imparfaitement, ou point du tout.* On n'a pour répondre à son objection contre la bonté & la justice, qu'à y accommoder ce qu'il dit ici de la sagesse.

(3) On renvoie sur cela le lecteur à ce que l'on a dit dans le Chapitre XVI. *Attributs Métaphysiques de Dieu*, sur les perfections simples, & les perfections qu'on appelle mixtes.

Il en est de même de l'humanité, de la tendresse, de la compassion, &c. qui sont des sentimens fondés sur l'identité de nature entre nous & les autres hommes,

mes, ou des émotions de la partie inférieure de notre ame, qui ſuppoſent une foibleſſe, & ne ſont des vertus, qu' en tant qu' on les dirige librement à un objet vertueux, ou qu' elles ſervent à nous détourner de l' indifference pour nos ſemblables, de la cruauté &c. On ne ſauroit les attribuer à Dieu, que dans le ſens figuré.

(4) *Sed ipſe Jupiter, id éſt juvans Pater, quem converſis caſibus appellamus a juvando Jovem, a Poetis pater Divumque, hominumque dicitur; a majoribus autem noſtris optimus maximus, & quidem ante optimus, id eſt beneficentiſſimus quam maximus, quia majus eſt, certeque gratius prodeſſe omnibus, quam opes magnas habere. Cic. de nat. Deo. L. 2.*

(5) Q. Curt. *l.* 7. *C.* 8.

(6) Cicéron, dans l' endroit cité, après un dénombrement éxact des utilités que l'homme tire des plantes, & des animaux, conclut ſon diſcours par une expreſſion la plus énergique, en diſant qu' il ſemble que la providence ait travaillé pour les voluptés du genre humain, comme ſi elle eût été Epicurienne. *Ex quibus tanta percipitur vo-*

lup-

luptas, ut Pronoea nostra Epicurea fuisse videatur.

V. Sen. *de Benef. l.* 4. *c.* 5. 6. 7. Rien cependant de plus beau, de ce qui nous est dit sur cette matiere dans le *Pseaume* 8.

(7) Cic. *Pro Lig.* Strab. *l.* 10.

Saint Gregoire de Nazianze s'est servi de la même pensée, qu'il a trouvè très conforme à la bonne Théologie. *Esto misero Deus, Dei misericordiam imitando. Nihil enim tam ex Deo habet mortalis, quam ut beneficia largiatur.* Greg. Naz. *orat. de am. paup.*

C'est en cela que l'Evangile fait consister expressément la maniere d'imiter la perfection de notre Pere celeste, puisque l'*estote ergo vos perfecti, sicut & pater vester cœlestis perfectus est*, suit immédiatement après la description des effets de sa bonté, qui s'étend sur les bons & sur les méchans: *qui solem suum oriri facit super bonos, & malos, & pluit super justos & injustos.* Matth. v. 5. 45. 48.

On ne sauroit souffrir sans indignation de trouver dans Bayle, parmi tant de bonnes choses sur cette matiere, la bouffonnerie autant froide qu'impie, & tout à fait déplacée du Chirurgien qui s'a-

ge-

genouilla devant la Statue de Charles VIII.

Donner occaſion de profit à quelqu' un ſans le vouloir, eſt-il un acte de bienfaiſance, & de bonté? Ainſi quel rapport entre Dieu, & ce Prince, pour prouver que les hommet tiennent pour Dieu, ce qui a envers eux un caractère de bonté? Auſſi cet auteur dans le même article inſinue le venin du ſyſthême des deux principes, dont on a déjà parlé dans le Chapitre XIII. Bayle *Dict. art. Périclés.*

(8) *V.* Tom. 1. Chap. 5. & 6. *Fauſſes notions de la Divinité. Idolatrie.*

Si c'étoit une opinion commune chez les Payens que la Divinité ſe plait à opprimer tout ce qui eſt eminent, & à bouleverſer la diſpoſition des choſes humaines, par la réduction des grands à la condition des petits, & par l'élévation des petits à la condition des grands, nous le croions auſſi dans le Chriſtianiſme : même rien de ſi ſouvent répété dans l'Ecriture, où il eſt dit que Dieu ſe plait à abaiſſer les plus hautes montagnes, & à briſer les cedres du Liban, c'eſt-á-dire qu'il ſe plait à abaiſſer le fâite des grandeurs, & des proſperités

hu-

humaines, qu'il fait descendre les puissans de leur siége, pour y placer les petits, & fait rentrer les riches dans la misére pour y substituer le pauvre, qu'il tire de la poussiere. Ces expressions sublimes & magnifiques, valent bien mieux que l'image triviale, & indécente du jeu de bascule, dont Bayle n'a pas eû honte de se servir dans un sujet si grave, & dans une matiere si auguste. Bayl. *Diction. art. Esope, Rem.* 1.

Mais il ne s'en suit pas, & l'on est bien loin de le croire, que Dieu s'agisse en cela à peu près comme un Roi qui pour se divertir, ou par une pure ostentation de sa puissance, & de ses forces, s'occupoit à faire applanir des montagnes, combler des vallées, déssecher ici des marais, inonder ailleurs des Campagnes sabloneuses, ou beauconp moins par une humeur jalouse des prosperités humaines, & envieuse de notre bonheur. Dieu fait en cela ce qu'exigent de lui sa sainteté, sa justice, sa providence. Il n'arrive que trop souvent que les riches, & les grands abusent de leur puissance, & de leur grandeur: voilà ce qui leur attire le renversement de leur

for-

fortune, par un juste chatiment. Dieu n'est pas envieux de leur prosperité: il est ennemi de l'orgueil, & des vices qui la suivent. C'est ce qui a été reconnû par Herodote, qui après avoir parlé de quelques uns qui ont été précipités dans la misére, autrement que ne portoit leur dignité, il en apporte pour raison que Dieu ne souffre nullement, qu'autre que lui ait une grande opinion de soi même, ce qui paroit assez justifier cet écrivain d'avoir attribué de l'envie à la Divinité, quoi qu'il en semble à Bayle, qui l'en a accusé. De là la crainte & la défiance des grandes prospérités que nous inspire la Religion, qui nous les fait regarder comme étant les plus exposées à l'orgueil, & aux attraits des vices & des passions. Herod. *hist. l.* 7. Bayle *Dict. art. Périclés.*

S'il y a eû des Payens, qui ont attribué, au sens propre, à la Divinité une humeur chagrine, envieuse, jalouse des prosperités des hommes, ils ont mal senti de sa nature, ou ce n'étoit là que le langage d'une passion aveugle, qui les faisoit parler contre l'idée naturelle qu'ils en avoient d'ailleurs. On ne doit pas être plus surpris d'entendre dire à

Ar-

Artaban que notre vie ſi courte, & néanmoins aſſaiſonnée d'un gout ſi agréable, eſt une preuve que Dieu porte envie au genre humain, que d' entendre un vieux debauché tenir de pareils propos parmi les Chrétiens. On ne ſauroit décider la quelle ſoit plus grande de l' impieté d'Artaban, ou de celle de Bayle, qui trouve cette penſée admirable, jusqu' à s' écrier: *où ſont les Philoſophes Grecs qui n' eûſſent dû dire de cette maniere de penſer, ce que dit Pyrrhus, quand il eût été reconnoitre l' armée Romaine: l' ordre de battaille de ces barbares, dit-il, & leur façon de camper, n' ont rien de barbare.* Il eſt vrai qu' il ajoute: *c' eſt aux Chrétiens à rectifier cela:* mais c' eſt une deriſion, Bayle *Diction. art- Artaban fils d' Hiſtaspe.*

(9) Cet attribut de Dieu par le quel il punit eſt ce que les Payens appelloient *Nemeſis*, ou *Adraſtia*, qui ſignifie indignation, & non pas envie du bonheur d' autrui: l' envie du bonheur, ou la joie du malheur, d' autrui étoit appellé *Itonos*, ou *Epicheracachia.* Or toute indignation n' eſt pas vicieuſe, quoiqu' en tant qu' elle importe une émotion de l'ame, on ne puiſſe l' attribuer à Dieu,

que dans un ſens figuré, comme on lui attribue la colére, & la vengeance. En parlant de Dieu elle n'importe que blâme, punition, & appartient à la juſtice Ainſi on trouve dans Ammien Marcellin qu'elle eſt priſe pour la juſtice même; Platon dit qu'elle en eſt la meſſagere, & Dion Griſoſtome l'explique par l'équité qui préſide à la fortune, c'eſt-à-dire à ces viciſſitudes d'élévation & d'abaiſſement, de proſpérité & de malheur qui ſe voient dans le cours des choſes humaines, ce qui ſert à éclaircir ce que nous venons de dire dans la note précédente. Amm. Marcell. *l.* 14. *c.* 11. Plat. *l* 4. *de Repub.* Dion Griſoſt. *orat.* 64.

Si quelques auteurs Payens, en parlant de Dieu, ſe ſont ſervi du mot *Itonos*, ils ont parlé peu exactement, ou il faut juger de cela, comme des murmures que des hommes peu religieux répandent contre le ciel dans leurs diſgraces. Cette réponſe eſt de Bayle, qui par conſéquent pouvoit s'epargner tant de peine qu'il s'eſt donné, pour prouver qu'Herodote a attribué de l'envie à la Divinité. Bayle *Diction. art. Périclès.*

(10) V. Chapitre X. *Attributs Métaphysiques de Dieu.*

(11) *O altitudo divitiarum ſapientiae, & ſcientiae Dei! quam incomprehenſibilia ſunt judicia ejus, & inveſtigabiles viae ejus!* Paul *ad Rom* 11. *v.* 33.

(12) *Non enim cogitationes meae, cogitationes veſtrae, neque viae veſtrae, viae meae, dicit Dominus. Quia ſicut exaltantur coeli ac terra, ſic exaltantur viae meae a viis veſtris, & cogitationes meae a cogitationibus veſtris:* Is. 55. *v.* 7. 8.

(13) Bayle *Diction. art. Pyrrhon.*

La ſupercherie de l'auteur, qui dans cet article faiſant manifeſtement alluſion au paſſage de l'Ecriture, que l'on vient de citer, en corrompt le ſens, & rend *l'exaltantur*, c'eſt-à-dire ſont *éloignées, ſupérieures,* par *oppoſées*, eſt une de celles, qui vont contre la bonne foi, & la probité.

Il ne valoit pas la peine de s'arrêter dans le corps du Chapitre à prouver que Dieu eſt véritable dans ſes, paroles, & dans ſes promeſſes, étant d'ailleurs une choſe qui eſt ſi claire par elle même. Dieu eſt la vérité: aller contre la vérité ce ſeroit aller contre lui même. Tromper à bonne fin, comme on trompe ſouvent les

malades pour leur bien, c' eſt foibleſſe & impuiſſance; on ne recoureroit point à la tromperie ſi l' on eût d' autres moyens de les engager à faire ce qui leur eſt utile. Tromper à mouvoiſe fin c' eſt non ſeulement foibleſſe, mais malice. Or point de foibleſſe dans un Dieu tout-puiſſaut, point de malice dans un Dieu eſſentiellement bon.

Bayle a trouvè à propos ſur ce point de s' arrêter aux objections qu' on a fait à Deſcartes qui établit comme le ſeul fondement de la ſcience humaine que Dieu ne peut être trompé, ni trompeur, tirées ſur tout de l' Ecriture, ou il eſt dit que Dieu fit précher à Ninive qu' elle ſeroit détruite dans quarante jours, qu' il a envoyé à quelques Prophètes l' éſprit de menſonge, &c. & de le maniere ſage avec la quelle les médecins ſe comportent ſouvent avec leurs malades, les peres avec leurs enfans, aux quelles il prétend que Deſcartes répondit fort mal. Pour ce qui eſt des paſſages de l' Ecriture, nous ne ſouſcrirons point au jugement de Bayle. Deſcartes y repondit très bien en diſant que la Prophetie de la déſtruction de Ninive n' étoit que comminatoire, & dé-

pen-

pendoit d'une condition, que les autres expreſſions de l'Ecriture, doivent s'entendre dans un ſens figurè. S'il a biaiſé un peu ſur les autres c'eſt à lui à ſe défendre, ce qu'il à prétendu faire dans ſa *Méditation VI.* Certainement ce qui dit de l'inſtinct, qui trompe un hydropique en le portant à boire, paroit être ſans juſteſſe. L'inſtinct naturel qui pouſſe l'hydropique à boire ne le trompe point, puisque boire eſt le vrai remède de ſon béſoin actuel. C'eſt à la raiſon à juger ſi le ſoulagement de ce beſoin actuel ne l'expoſe pas à un mal plus grand: ainſi c'eſt lui qui ſe trompe, il n'eſt pas trompé par l'inſtinct.

Diſputer ſi Dieu peut tromper, abſtraction faite de ce qu'il le veuille, ce qu'on accorde être impoſſible, comme étant contraire à ſes attributs, c'eſt à dire s'il ne lui manque rien de ce qui eſt néceſſaire pour tromper, comme l'adreſſe, & la ſupériorité des connoiſſances ſur ceux qu'on trompe, c'eſt une queſtion inutile, puisqu'elle porte ſur une impoſſibilité, & qui ſonne toujours mal, encore que l'explication qu'on y oppoſe la ramene à un ſens ortodoxe, comme il eſt avoué par Bayle même.

Il pouvoit donc s'épargner la peine de regaler le Lecteur des pièces d'une diſpute entre trois Miniſtres des Egliſes Wallonnes d'Utrecht, de Middelbourg & de Bois-le-Duc, dont l'un ſoutient une propoſition vraie dans le fond, mais qui eſt une des plus futiles, qu'il y eût jamais, & qui eſt certainement indécente, l'autre avance une impieté en ſoutenant que Dieu peut vouloir tromper, & qu'il trompe effectivement les hommes, le troiſieme ſe raille d'Ariſtote, & des ſcholaſtiques, & tâche de donner du ridicule à Saint Thomas. Bayle *Diction. art. Rimini (Gregoire de.)*



CHA-

CHAPITRE XVII.

Béatitude de Dieu.

Dieu est suffisant à soi, parfaitement heureux. Comment l' être tout puissant, dont dépendent tous les êtres, & qui ne dépend d'aucun, l'être qui est tout l' être par essence, ne suffiroit-il pas à soi; comment ne pouvant rien perdre ne seroit-il parfaitement heureux, & comment la connoissance qu'il a de ses perfections, ne produiroit-elle pas en lui une complaisance, une béatitude infinie?

Cette felicité parfaite est si propre de la nature Divine, que, selon la remarque de Bayle, il y a eû des Philosophes assez impies, pour nier qu'il

y eût un Dieu; mais ils n'ont point poussé leur extravagance jusqu'à dire, que s'il éxistoit, il ne seroit point une nature parfaitement heureuse. Les plus grands Sceptiques de l'antiquité ont dit, que tous les hommes ont une idée de Dieu, selon la quelle il est une nature heureuse, parfaite dans sa felicité, & non susceptible d'aucun mal. Le bonheur étoit la proprieté la moins séparable, que l'on enfermât dans son idée: ceux qui lui ôtoient l'autorité, & la direction du monde, lui laissoient au moins la félicité, & une immortelle béatitude. (1)

Ce seroit se former une idée bien grossiere de la nature de l'être suprême, que de craindre que les péchés des hommes ne troublent sa felicité, & avancer qu'un Dieu outragé à chaque instant par ses sujets seroit le plus malheureux de tous les êtres. Dieu, à parler exactement, n'est pas *offensé, ni*

ou-

outragé, par les péchés des hommes dans le ſens qu'un homme eſt offenſé, & outragé par un autre, c'eſt-à-dire, que cette offenſe nuiſe à ſon bonheur, & à ſon être. Au deſſus de tous les efforts des hommes, les crimes réunis d'un million d'univers ne peuvent donner la plus légére atteinte à ſon repos, ni lui rien ôter de ſa gloire eſſentielle: Dieu n'en conceoit point de triſteſſe, il les déſapprouve, & les condamne, non pas comme contraires à ſon bonheur; mais comme contraires à l'ordre & à ſes loix. Voilà ce que la Religion appelle *offenſe*, *outrage*: ſi nos Philoſophes ſavoient ſeulement leur Cathéchiſme, ils ne débiteroient pas de pareilles pauvretés.

Comme on ne peut rien ôter au bonheur de Dieu, & à ſa gloire, ainſi on ne peut rien y ajouter. Lorſqu'on dit que Dieu cherche ſa gloire, on n'entend rien autre choſe, ſi ce n'eſt

qu'il cherche à la manifester par ses oeuvres.

Cette manifestation qui exige & mérite tout l'hommage des créatures, est ce qu'on appelle *gloire accidentelle*, qui est susceptible de degrès divers, & peut croitre à l'infini.

Ainsi *travailler à la gloire de Dieu*, c'est concourir à cette manifestation, en le faisant connoitre aux autres; le *servir*, c'est suivre ses intentions, obéir à ses volontés; lui *rendre gloire* c'est lui rendre l'hommage qui lui est dû.

Detourner le sens de ces expressions, comme fait l'auteur de la *Religion essentielle*, est se plaire à donner de l'équivoque, & du ridicule aux vérités les plus simples. Aussi se moquer du zèle qui anime les travaux des ouvriers de l'Evangile, en condamnant le motif sublime de travailler pour Dieu, & en les peignant comme des fanatiques, qui non contents de rendre simple-

plement ſervice aux hommes, veulent avoir la ſatisfaction de ſe dire qu'ils rendent ſervice à Dieu même, c'eſt une froide raillerie qu'on lance contre la Religion, parcequ'on l'ignore, ou parce qu'on veut l'ignorer. (2)

C'eſt encore la même équivoque, que de dire, avec le même auteur, que Dieu, étant l'être ſuffiſant à ſoi, eſt par là même *déſintéreſſé*, qu'il ne fait rien, qu'il n'exige rien *pour lui*, que dans ſes oeuvres dans deſſeins, tout eſt *pour l'homme*, qu'il n'a dans tout ce qu'on nomme Religion d'autre intérêt que celui de l'homme, d'autre prétention, que de le voir heureux, ſans prétendre pour ſoi même quelque avantage, que ce ſoit: que l'homme étant par ſa nature un être indigent, doit néceſſairement ſouhaiter ſon propre avantage, y aſpirer directement, & par conſéquent qu'on ne ſauroit *où prendre dans cet être indigent le deſir*

de

de rendre des ſervices à l'être, qui n'a beſoin de rien, & de ne penſer qu'en dernier reſſort à lui même, qui a beſoin de tout. (3)

C'eſt ainſi que cette idée ſublime, ce terme auguſte, *l'être ſuffiſant à ſoi*, que les idées les plus variées, les plus pompeuſes, ne rendroient pas encore dans toute ſon énergie, ne tend chez nos Philoſophes qu'à dégrader les perfections de Dieu, & à rendre l'homme ſacrilege. Après avoir étalé des mots faſtueux ſur l'être de Dieu qui ſe ſuffit à lui même, ils en concluent non pas préciſement ſa félicité, ſa béatitude infinie; mais l'indépendance de l'homme.

Dieu eſt parfaitement déſintéreſſé du côté du beſoin. Ne pouvant ni perdre ni acquerir, il eſt évident que les actions des hommes ne peuvent lui nuire ni lui faire du bien. De là ſuit-il que ſa grandeur ſuprême ne mérite

rien

rien, n'exige rien, non comme bien comme ſervice utile; mais comme hommage dû à ſa Majeſté par ſes créatures?

Le déſintéreſſement pris dans ce dernier ſens ſeroit contre l'ordre, & envelopperoit ſous cet attribut de l'être ſuprême, un caractère qui déroge à ſa ſageſſe. Mais auſſi dans ce ſens on ne peut pas dire, que Dieu cherche ſa gloire par intérêt, puiſqu'il ne lui en réſulte aucun avantage; mais c'eſt l'ordre qui le veut, non comme quelque choſe d'utile mais comme quelque choſe, qui lui eſt due. Le mot intérêt renfermant l'idée de beſoin eſt trop bas pour lui: on ne ſauroit l'employer au propre, en parlant de Dieu.

Quel eſt le Chrétien qui penſe, comme le ſuppoſe l'auteur qui ſe plait à defigurer la Religion, pour la rendre ridicule, que s'il prie Dieu, s'il le loue, Dieu *lui doit être bien obligé,*

ter-

terme aussi faux que trivial dans une matiere si auguste? Les Chrétiens ne regardent pas leurs hommages, comme avantageux à Dieu, ils croient seulement qu'ils lui sont agréables, c'est-à-dire qu'ils sont conformes à ce qu'exigent & méritent ses perfections, que Dieu par conséquent les approuve, & les récompense. Ces idées sont justes & conséquentes.

Il est vrai que Dieu, étant *l'être suffisant à soi*, il n'exige rien pour lui même, dans le sens *d'avantage*, & que dans ce sens il fait tout pour l'homme; mais il ne s'en suit pas qu'il doive renoncer à ce qu'exigent sa grandeur, & ses perfections, & ne rien exiger dans le sens de *devoir*, qu'il ne puisse avoir pour but sa propre gloire. N'avoir pas pour but sa propre gloire, c'est-á-dire ce qu'exigent la grandeur de son être, & ses perfections, ce seroit aller contre l'ordre, & manquer

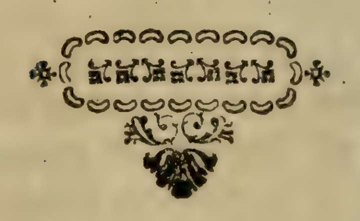
à

à soi même. Ce but qui seroit vicieux dans l'homme, parceque l'homme ne mérite rien, que rien ne lui est dû, est essentiel à Dieu. Aussi Dieu a-t-il concilié ensemble ces buts différens, en faisant dépendre le bonheur de l'homme de ce que l'homme lui doit. Telle est l'économie de la Religion, dans la quelle en genre *d'avantage*, il n'a en vue que l'homme, & en genre *de gloire* il n'a d'autre vue, que la manifestation de ses attributs.

De ce que l'homme, par sa nanature n'etant que misére, ne doit rien à Dieu dans le sens *d'avantage*, puisqu'il ne sauroit lui procurer aucun bien, il ne s'en suit pas qu'il ne lui doive rien dans le sens *d'hommage*. Le pauvre qui ne peut rien pour l'utilité du riche, ne lui devra-t-il donc point d'honneur & de respect, si ce riche étoit son supérieur?

Auf-

Auſſi, dans l'économie de la Religion, l'homme en rendant à Dieu ce qu'il lui doit, travaille à ſon bonheur. Ainſi le deſir de ſon bonheur n'exclût point, il embraſſe même ce qu'il doit à Dieu. C'eſt juſtement parceque l'homme eſt par ſa nature un être indigent qu'il doit à Dieu tout l'hommage, ſans quoi il ne ſauroit être heureux. (4)



NO-

NOTES.

(1) Sext. Empir. *Adv. Mathemat, l.* 8. Lucr. *de Rer. nat. l.* 1.

V. Bayle *Diction. art. Spinosa Rem. N. num.* 5. où il manie très bien cet argument contre le Philoſophe Juif.

Cet acte par ſe quel Dieu ſe complait en lui même eſt un de ceux aux quels il faut accomoder ce qu'on a dit dans le Chapitre précédent ſur les conſéquences diverſes qu'on tire du même principe appliqué à des êtres divers. Se complaire dans ce qui le mérite, & qui nous appartient en propre eſt conforme à l'ordre morali; ſe complaire dans ce qui ne le mérite, ni ne nous appartient point, y eſt opposé. Se complaire en ſoi c'eſt donc un attribut en Dieu, & c'eſt vicieux & injuſte dans l'homme. Toutes les perfections de l'homme ſont mixtes d'imperfections, l'homme n'a aucun bien qu'il ne tienne de ſon auteur, il n'eſt de lui même que miſère, & que néant.

(2) Relig. Eſſent. *tom.* 1.

(3) Ibid. *tom.* 12.

(4) Le même auteur se raille pour cela de la distinction usitée de ce que l'on doit à Dieu, & de ce que l'on doit à soi même, *qui a donné lieu*, dit-il *à beaucoup de gens d'en faire un article bien séparé. Ils lui font, pour ainsi dire, sa portion, ils déstinent un certain tems à lui rendre ce qu'ils appellent des hommages, enfin ils rendent à Dieu ce qu'ils lui doivent, il doit être satisfait.*

Cette distinction usitée est très solide: il est des rapports avec soi, il en est avec Dieu, & ceux-ci forment un vrai devoir. On appelle devoir de l'homme à l'égard de lui même, la peinte inévitable qu'il a á desirer, & à chercher son bonheur, & l'obligation de ne le chercher que suivant les régles de l'ordre. Il est d'autres devoirs envers Dieu qui forment à juste titre un article séparé. Par un rapport essentiel, la créature doit à son créateur des sentimens analogues à la Majesté de son être: ainsi il est la vérité - elle doit y conformer son intelligence, & croire ses oracles; il est la grandeur, elle doit s'humilier, s'anéantir devant lui; il est l'équité, la sagesse, elle doit suivre ses

loix;

loix; il eſt le bien ſuprême, elle doit l'aimer, le deſirer &c.

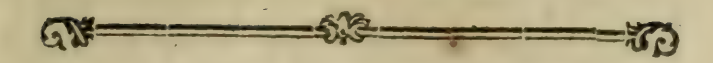
Il eſt vrai que cet hommage de l'homme eſt relatif à ſon bonheur. Il ne peut remplir ces devoirs immuables, ſans être juſte, & dès lors ſans être heureux; mais ce bonheur n'eſt qu'une ſuite du devoir. Dans Dieu, & dans l'homme tout eſt lié, parceque tout vient d'un principe, qui eſt l'ordre, & tout y rentre. L'homme en ſe rendant ce qu'il ſe doit à lui même ſuit l'ordre des choſes, il obéit à la loi qui lui preſcrit l'amour réglé de lui même: en rendant ce qu'il doit aux perfections de Dieu il travaille à ſon propre bonheur; mais enfin ces ſuites mutuellement liées n'empêchent point la diſtinction éxacte des devoirs, dont les uns ſe rapportent directement à Dieu, ſans laiſſer, pour cela de ſe rapporter à ſon propre bonheur, qui en eſt la ſuite, les autres ſe rapportent directement à ſon bonheur, ſans laiſſer pour cela de ſe rapporter à Dieu qui lui en a fait un devoit.

Ainſi toutes les oeuvres de l'homme ſe rapportent également à Dieu, & à lui même, mais les unes ont pour leur ob-

jet direct ce qu'il doit à Dieu, les autres ce que son bonheur exige de lui. C'est ce que l'auteur appelle par une froide plaisanterie, faire à Dieu sa portion.



CHA-



CHAPITRE XVIII.

Providence de Dieu. Origine du mal.

Refuser à Dieu l'administration soit physique, soit morale de l'univers c'est lui refuser la sagesse, la bonté, la justice, la saintetè. Comment un être sage auroit-il pû faire un ouvrage, & l'abandonner ensuite au hasard, donner l'être à des créatures sans pourvoir à leur conservation & à leurs besoins, leur prescrire des devoirs, leur imposer des loix, & rester indifférent sur leur exécution. (1)

Parmi toutes les opinions impies il n'y en a aucune qui soit plus déstructive de la Divinité que celle qui lui ôte cette administration & refuse la Providence. Si les hommes étoient

toujours conséquents, on seroit très fondé à mettre ceux qui la nient au rang des vrais Athées. Que l'on voye ce que nous avons dit dans le Chapitre VI. note 9. du Tome Premier, à l'égard d'Epicure. (2)

C'est sous le rapport de son ouvrage que tout être créé est digne de la Providence de Dieu. Les êtres même les plus vils & les plus méprisables à nos yeux ne le sont pas moins. Ils ont tous leur destination, & comme il n'a pas été indigne de la grandeur de Dieu de les créer, ce n'est pas indigne de lui de pourvoir à leur conservation. Ces Philosophes qui restreignoient le Providence de Dieu aux seules choses célestes, ou aux seules espèces universelles, raisonnoient de lui comme du Preteur, dont il est dit qu'il neglige les petites choses, sans s'arrêter aux minuties. (3)

Aussi l'opinion qui refuse à Dieu la Providence est le renversement de

tou-

toute Religion & de toute morale, dont elle ſappe les fondements. D'abord que l'on ſuppoſe une Divinité qui ne ſe mêle, ni ne ſe ſoucie de rien, qui eſt indifférente ſur nos actions; à quoi bon l'honorer, à quoi ſerviroit de lui rendre un culte, ſur quoi porteroit la morale?

La penſée de Diocle qui voiant Epicure fort aſſidu aux temples ne put s'empêcher de s'écrier, *quelle fête, quel ſpectacle pour moi! . . . Tous mes ſoupçons s'evanouiſſent, & je ne vis jamais mieux la grandeur de Jupiter, que depuis que que je vois Epicure à genoux*, cette penſée, dis-je, rapportée par Diogene Laërce, & admirée par Bayle, eſt une penſée fauſſe. Un Jupiter, tel qu'on ſuppoſe avoir été celui d'Epicure, n'étoit rien moins que grand, & ne méritoit aucunement ſes hommages. Pour mériter des hommages il ne ſuffit point d'une ſupériorité, & d'une perfection de nature; il faut qu'il y ait

des rapports entre elle & nous. Aussi quelle perfection de nature que celle d'un être stupide comme le Jupiter de ce Philosophe? Ainsi s'il est vrai qu'Épicure ne reconnoissoit point la Providence, en adorant dans son Jupiter un être qui ne prenoit seulement pas garde à ses adorations, ni ne s'en soucioit point, ou il étoit un franc hypocrite, ou il étoit le plus sot de tous les hommes. Autant auroit valu se prosterner devant une statue de Phidias, ou un tableau d'Apelles. (4)

Non seulement cette opinion qui refuse à Dieu la Providence est le renversement de toute Religion, & de toute morale; mais elle ôte à l'homme tout appui, toute consolation aux justes, tout frein aux méchans. Quel courage, quelle force à pratiquer la vertu pour un homme convaincu qu'il y a un Dieu qui voit ses efforts, & qui lui destine la couronne! C'est un soldat qui combat sous les yeux de

ſon Roi. Auſſi quel ſoutien dans les disgraces, & dans les malheurs que de ſe dire que celui qui les permet eſt notre pere, qu'il ne les permet que pour notre bien, qu'il peut nous tirer à l'inſtant du profond de l'abyme, ou qui nous en tient compte, pour nous en récompenſer dans une autre vie! Si l'on ôte la Providence on tombe dans le haſard, ou dans la fatalité; quoi de plus inſuffiſant pour nous ſoutenir dans les malheurs, & pour calmer nos chagrins! (5)

Refuſer à Dieu la Providence à fin de le décharger d'un ſoin continuel qui lui donneroit une occupation pénible, & le rendroit moins heureux, comme faiſoient les Epicuriens, ou pour lui epargner le deboire d'être le triſte ſpectateur, & le témoin des outrages que lui font les hommes, c'eſt avoir une idée bien groſſiere de ſa nature, & de ſa perfection infinie. L'adminiſtration de l'univers ne lui coute pas

plus de peine que la création. C'eſt par ce ſeul & même acte de volonté par le quel il l'a créé, qu'il en a arrangé tous le plan de façon que tout dût y arriver dans la ſuccéſſion des tems ſelon ce qu' exigent ſes attributs, & les béſoins ou les mérites de ſes créatures, ſans qu' il doive rien y changer ou y ajouter de nouveau : il ne fait autre choſe en l'adminiſtrant, que ce qu' il a déjà fait en le créant. C'eſt en le créant qu'il a diſpoſé & arrangé tous les événements qui devoient ſervir à la récompenſe des juſtes, ou au châtiment des méchants, à mettre un frein aux, uns, & à conſoler les autres On a aſſez parlé dans le Chapitre précédent des outrages que les hommes font à Dieu : ainſi il ne reſte qu'à voir ſi dans le plan de la Providence tout eſt arrangé ſelon la ſageſſe, la bonté, la juſtice, la ſainteté. (6)

Pour ce qui eſt de ce que nous appellons déſordres phyſiques, faiſons dé-

déplacées, éléments en discorde, la terre qui s'ébranle, la mer qui sort de ses limites, les montagnes qui s'embrasent, les contagions qui détruisent les hommes & les animaux &c. nous avons vû ailleurs que tout cela, de l'aveu même de Bayle, ne fait pas une demi-objection contre la sagesse, & la Providence de Dieu. Tout cela n'est qu'une suite des proprietés de la matiere, & des loix du mouvement: ainsi tous ces désordres ne sont qu'apparents: en effet ils appartiennent à l'ordre, & entrent dans le plan général. (7)

Tout ce qu'on peut tirer de ces désordres contre la Providence c'est qu'ils sont une source de maux infimis pour l'homme, dont ils rendent l'éxistence malheureuse. L'homme malheureux sujet à la douleur, aux souffrances, aux maladies, condamné à pleurer dès la premiere entrée dans ce monde, comme dans une *vallée de larmes*, voi-

voilà une des deux seules objections que Bayle regarde comme les plus solides contre la bonté de Dieu. Ajoutez la guerre des passions qu'il a à soutenir dans lui même & dont-il est le jouet, qui le déchirent & le rendent malheureux, étant pour lui une source de chagrins, de tristesse, de désespoir. (8)

Nous ne dirons pas que tous ces maux sont des suites nécessaires de la matiere, qui ne sauroit être que finie & limitée, & par conséquent sujette à des impressions diverses à des divisions, à des changements, quoique cette réponse paroisse très bonne, & soit employée par les Matérialistes pour disculper la matiere. Le plaisir exige, dit l'auteur du systhême de la nature, *que toutes les impressions & tous les mouvemens qu'un objet excite en nous soient analogues à notre organisation, à notre temperament, à notre nature individuelle modifiée par l'habitude, & une in-*

infinité de circonſtances .... il faut que l'action de l'objet qui nous remue .... loin de s'affaiblir, ou de s'anéantir aille toujours en augmentant: il faut que ſans fatiguer, épuiſer, ni déranger nos organes, cet objet donne à notre machine le degrè d'activité dont elle a continuellement beſoin. Quel eſt l'objet qui réuniſſe (ou qui puiſſe réunir) *ces qualités? Quel eſt l'homme dont les organes ſoient ſuſceptibles d'une agitation continuelle ſans s'affaiſſer, ſans ſe fatiguer? ... où trouver dans la nature* (néceſſairement finie) *des objets capables de nous fournir en tout tems une doſe d'acticité proportionnée à l'état d'une organiſation que ſa mobilité rend néceſſairement ſujette à des variations perpétuelles? ... Pour être heureux ſans interruption il faudroit que les forces de notre être fuſſent infinies: il faudroit qu'à ſa mobilité il joignit une vigeur, une ſolidité que rien ne pût altérer; ou il faudroit que les objets*

qui

qui lui communiquent des mouvemens pûssent acquerir, ou perdre des qualités suivant les différens états par lesquels notre machine est forcée de passer succéssivement : il faudroit que les essences des choses changeassent dans la même proportion que nos dispositions. Pour être à l'abri du mal physique, *il faudroit que l'homme fût tout seul plus fort que la nature entiere, ou qu'il fût hors de cette nature . . . que tous les étres perdissent leur essence pour lui &c.* Cette réponse très solide à un certain égard revient à ceci, que Dieu n'a pû communiquer à la matiere essentiellement finie des perfections infinies, ce qui auroit été une contradiction, & par conséquent ne déroge en rien à sa puissance ; mais avec tout cela il n'en est pas moins certain que Dieu auroit pû trouver dans sa sagesse mille compensations à ces suites nécessaires de l'imperfection de la matiere : ainsi il paroit que la difficulté subsiste toujours. (9)

Nous

Nous ne dirons pas non plus que ces maux contribuent, ni même qu'ils sont néceſſaires à notre bonheur, puisque ſans eux nous ne connoitrions pas le bien. Cette réponſe a été auſſi trouvée très bonne par l'auteur du *ſyſthême de la nature*, qui obſerve que c'eſt par la douleur que neus ſommes avertis de ce que nous devons craindre ou éviter, ſans quoi nous ne ſerions plus en état de pourvoir à notre conſervation, ni de rendre notre éxiſtence heureuſe. Auſſi *le bonheur pour être ſenti*, dit-il ailleurs, *ne peut être continu, le malaiſe peut ſeul nous faire gouter le bien être*. Pour quoi ne pourrions-nous pas nous ſervir de cette raiſon pour diſculper Dieu, puisque le Matérialiſtes s'en ſervent pour diſculper la nature? Il paroit cependant qu'il n'eſt point dans la nature du bien ni du mal de ne pouvoir être continu, & être communiqué le ſecond inſtant, le troiſieme &c. comme le premier. Auſſi

ſup-

ſuppoſé, dit Bayle, que le premier ſentiment de motre ame ait été le plaiſir, ou la douleur; elle à pû trouver cet état commode, quoiqu' elle ignorât la douleur, ou incommode, quoiqu' elle ignorât le plaiſir. *Je voudrois bien ſavoir*, pourſuit - il, *ſi en ſuppoſant une choſe très aiſée, ſavoir qu' il y eût deux ſoleils dont l' un ſe levât quand l' autre ſe coucheroit, il ne faudroit pas conclure que les ténébres ſeroient inconnues au genre humain. Si ce qu' on dit eſt vrai* (que ſans le mal nous ne connoitrions point le bien) *il faudroit auſſi conclure que l' homme ne connoitroit pas la lumiere, il ne ſauroit pas qu' il eſt jour, qu' il voit les objets.* Ajoutez que cette réponſe va contre le fait. Dans l' état de l' innocence l' homme auroit ſenti ſelon la remarque du même auteur, ſans aucun mélange d' incommodité, toutes les douceurs d' un état heureux, ſans être ſujet ni aux maladies, ni aux chagrins, & ſans que jamais

mais ni les élémens, ni les animaux lui eussent été contraires On ne nous accusera pas d'avoir affoibli les objections des adversaires, ni de nous être contentés des premieres réponses qui se présentent à l'esprit pour resoudre la difficulté tant bien que mal; nous nous montrons même beaucoup plus scrupuleux que les Matérialistes. (10)

Aussi nous ne nous arrêterons pas à calculer la somme des biens & des maux de la vie, pour montrer que la somme des biens surpasse celle des maux. Ce sont là des lieux communs sur les quels on s'est exercè, & l'on s'exerce encore tous les jours pour & contre, mais non pas toujours avec justesse: prétendre faire de cela une matiere de calcul c'est folie, d'autant plus qu'entre les biens & les maux il y en a de ceux qui ne sont que relatifs à nos dispositions, à nos habitudes, à nos passions qui sont diverses dans les hommes divers: ce qui est un

mal pour l'un n'eſt pas regardé comme un mal par l'autre. Ce ne ſont que des hommes d'une humeur chagrine & atrabilaire, nous dit l'auteur même du *ſyſthême de la nature*, qui s'obſtinent à ne voir que du mal dans l'univers : les ames ſenſibles & reconnoiſſantes y voyent par tout des traces de la ſageſſe & de la bonté du créateur dans les bienfaits ſans nombre qu'il rèpand ſur elles à chaque inſtant. Auſſi l'homme accoûtumé a jouir de ces bienfaits n'y prend ſouvent plus garder, & ne tenant compte que du mal parce qu'il eſt extraordinaire, ne le tient pas des biens qui lui ſont devenus familiers. Nous ne nous arrêterons pas ſur cette queſtion, d'autant plus que s'il êtoit même démontré que la ſomme des biens ſurpaſſe celle des maux, cela ne ſerviroit à rien pour juſtifier la Providence, ſuppoſé que permettre le mal fût contraire à la bonté, & à la ſageſſe de Dieu: un quart

d'heu-

d'heure de mal de tête formeroit contre elle une objection aussi forte que cent ans d'une vie passés dans les douleurs les plus cruelles. (11)

Ainsi ne nous tenant qu'à ce qui est certain, nous dirons seulement qu'il y a certainement des biens dans la vie, malgré tous les maux qu'il plait à des ames ingrates, à des hommes d'une humeur chagrine & atrabilaire d'exagérer, ce que personne n'oseroit nous contester ; que la vie même & l'éxistence est un bien. L'auteur du *systhême de la nature* avoue que *ceux qui se plaignent le plus amérement de la rigueur du destin, tiennent pourtant à leur éxistence par des fils, souvent imperceptibiles, qui les empêchent d'en sortir, que tant que nous desirons la continuation de notre être nous ne sommes pas en droit de nous dire complétement malheureux, que tant que l'esperance nous soutient, nous jouissons encore d'un très grand bien.* Il n'y a

que l'excès d'une paſſion aveugle, où le délire qui puiſſe nous faire penſer autrement. Or d'abord qu'il y a des biens dans la vie, que la vie même en eſt un, il ne nous faut rien de plus pour ſauver la bonté de Dieu, & pour fermer la bouche aux détracteurs de la Providence. C'eſt de lui que nous tenons ces biens; nous ſommes donc forcés de réconnoitre en lui de la bonté. Si ces biens n'excluent pas tous les maux, c'eſt uniquement parcequ'il ne nous a pas donne des biens plus grands, que ceux qu'il nous a donné ſont finis & limités Mais où trouera-t-on qu'un bienfait laiſſe d'être un bienfait, parcequ'il n'eſt pas plus grand, que la bonté de Dieu ait été obligée de nous faire tous les biens poſſibles? Si un homme pour être bon dans toute l'étendue de ce mot, doit faire aux autres tout le bien qu'il peut faire, faute de quoi on devroit lui attribuer de l'indifférence, ou de la malice; il n'en

eſt

eſt pas de même de Dieu. Tout le bien qu' un homme peut faire à un autre homme eſt limité, celui que Dieu pourroit nous faire n' à point de bornes, il peut croitre à l'infini: il ne peut donc nous le faire juſtement parcequ' il eſt tout-puiſſant. Ainſi quelque grand que ce fût le bien qu' on prétend qu'il auroit du nous faire, il y en auroit toujours un autre plus grand, le défaut du quel ſeroit un mal, & l' homme ingrat ou impie trouveroit toujours de quoi ſe plaindre de la Providence, ou de la blasphêmer. Que l' on ſe tienne bien à cette réponſe, le mal ne vient que de ce que Dieu ne nous a pas fait un bien plus grand. Or déduire qu' il n' eſt pas bon, de ce qu' il ne nous a pas fait un bien plus grand c' eſt en déduire une conſéquence dont la fauſſeté ſaute aux yeux. Il faudroit auparavant prouver que Dieu doit nous faire tout le bien poſſible, ce que les

incrédules ne prouveront jamais, parcequ'il implique contradiction. (12)

Si l'on vouloit absolument exiger de la bonté de Dieu qu'elle trouvât des compensations à ce défaut d'un bien plus grand qu'elle ne nous a pas accordé, nous ne nous arrêterons pas à demander de quel droit: nous dirons seulement qu'elle les a trouvé; mais ce n'est pas à nous à en déterminer le genre selon nos souhaits, nos caprices, & nos passions. La compensation que la bonté de Dieu conjointement à sa sagesse à trouvè aux maux aux quels nous sommes sujets est dans les moyens qu'elle nous présente pour nous en garantir par l'industrie & par la raison, dans les remèdes qu'elle nous a fournis, dans les consolations qu'elle nous accorde. Si nous n'en faisons point usage, c'est notre faute. De combien de maux nous ne sommes redevables qu'à nous mêmes? La bonté de Dieu devoit-elle s'ac-

co-

comoder non ſeulement à nos beſoins; mais à nos paſſions, a nos vices mêmes? Elle a trouvé ſur tout une compenſation dans la ſageſſe & dans la vertu qui ſe raffine, ſe perfectionne, & ne deploye jamais mieux toute ſa force, que dans les malheurs. C'eſt dans les malheurs que l'on porte auſſi loin que poſſible le courage, l'amour du vrai, du juſte, de l'honnête, ce qui eſt un avantage ſolide & réel, bien plus préférable à la delivrance de tous les maux. (13)

Il ne ſert à rien de dire que nous n'avons que faire des maux pour exercer la vertu, que l'homme dans l'état de l'innocence, quoiqu'éxempt des maux n'auroit pas laiſſé d'être vertueux. On ne parle pas ici de l'homme tel qu'il étoit dans l'état de l'innocence, ni de la vertu en général; mais de l'homme tel qu'il eſt dans l'état préſent, & de la vertu propre à on état actuel, qui eſt une vertu de

combat, puisqu'elle a à vaincre & à assujetir les passions, & consiste principalement dans la patience à supporter les malheurs. Aussi cette objection est hors de sa place, puisqu' elle porte sur un état dont la connoissance ne nous est donnée que par la seule révélation, & nous ne parlons ici que d'après les seules lumieres de la raison. Si l' on veut y mêler la révélation, la question n'en devient que plus facile à résoudre, puisque la révélation nous apprend que le mal est entré dans le monde par le péché, en punition du quel Dieu a cessé d' exercer cette Providence particuliere, entierement gratuite, & à la quelle d' ailleurs il n' étoit point obligé, qui écartoit tous les maux aux quels les hommes devoient être naturellement sujets. (14)

Mais comment accorder la permission de péché, tant de celui du premier homme qui lui a été si prejudiciable, & à sa postérité, que de tout péché en

ge

général, avec la bonté & la sainteté de Dieu? L'homme malheureux, & l'homme méchant; ce sont de l'avis de Bayle les deux objections plus fortes contre la Providence. Nous avons déjà assez parlé de celle qui regarde le mal physique, ou l'homme malheureux: nous allons parler de celle qui regarde l'homme méchant, ou le mal moral, dans le Chapitre suivant.



NOTES.

(1) Parmi les attributs de Dieu il n'y en a aucun qui ait été si généralement reconnu par les Payens d'après les seules lumieres de la raison. Témoin la coutume de tous les peuples, soit Grecs, soit Romains, soit barbares de consulter les Dieux, & de les invoquer dans les affaires les plus importantes, de les remercier dans les prosperités, de leur attribuer leurs victoires dans les guerres, la sureté & le bonheur de la république. On trouve même dans Caton la formule des prieres que leur adressoient les gens de la campagne pour les fruits de la terre, pour les bestiaux &c. Les Generaux d'armées, & les Consuls en rendant compte au sénat & au peuple de ce qu'ils avoient fait dans les guerres, ou dans l'administration des provinces ne parloient prèsque jamais du bonheur de leurs armes &c. qu'en l'attribuant aux Dieux.

L'Abbé de Saint Réal a eû sur cela une opinion singuliere. Il prétend qu'ils ne parloient de la sorte que par adresse &

par artifice, pour éviter l'envie que pouvoit exciter leur mérite perſonel, & pour rendre moins odieux le récit de leurs exploits, en rejettant ſur la faveur des Dieux tout ce qu'ils avoient fait d'éclatant, & de merveilleux. On pourroit douter que des gens ſi avides de la gloire aient pû ſe reſoudre à ſacrifier cet amour à la politique en diminuant leur mérite perſonel par une fauſſe modeſtie. L'humilité & la modeſtie n'ont jamais été leurs vertus favorites. Auſſi quelle modeſtie, que de renoncer à leur qualités perſonelles pour ſe donner pour des gens diſtingués par les Dieux à préférence des autres hommes? S'il y a de l'orgeuil à ſe donner des talents, de la prudence, de la valeur ſur les autres, il n'y en a pas moins à ſe donner pour les favoris de la Divinité à l'éxcluſion des autres, ce qui eſt également propre à exciter l'envie. Si c'eſt fanfaronade que d'attribuer les grandes actions à la ſupériorité de ſes qualités perſonelles; les attribuer à une préférence ſur les autres dans le choix & dans le ſecours de la Divinité l'eſt auſſi, & une ſanfaronade vaut bien l'autre. Combien de fois les proteſtations affectées

que

que dans le bien qu'on a fait on n'a été que l'inſtrument de Dieu, ſous le dehors trompeur d'une humilité fauſſe cachent un orgeuil le plus fin! Mais quoiqu'il en ſoit, ſi ce qu'on vient de dire de cette coûtume des Payens ne prouve pas que tous ceux qui parloient de la ſorte cruſſent la Providence, il prouve du moins quelle étoit l'opinion générale, à la quelle l'impieté de quelque particulier trouvoit cependant bon de s'accomoder par politique. V. S. Réal *De l'uſage de l' Hiſt. Diſc.* 7. Bayle *Dict. art. Timoléon.*

On laiſſe les paſſages lumineux qui ſe trouvent par tout dans leurs Philoſophes, leurs Hiſtoriens, leurs Poëtes ſur l'article de cette croyance, auſſi bien que les preuves les plus frappantes qu'en apporte Cicéron avec ſon éloquence ordinaire. V. Socrat. apud Plat. In *Criton. Apolog. Socrat.* Plato *de legib. l.* 18. *Polit. l.* 7. *Eth. l.* 1. Zen. Pythag. *apud Laert. l.* 7. Cic. *de nat. Deo l.* 1. *l.* 2. Sen. *Tract. cur bonis mala accidant*, Plutar. *de placit. Philos. l.* 1.

T. Liv. *Dec.* 2. *l.* 2. Denis d'Halicarn. l. 1. Polybe *Paneg.* Herodot. l. 8. Thucid. *Hiſt.* Ammian. Marcell. *Annal.*

l.

l. 1. Sophoc. *Elect.* Hom. *Odyss.* Virgil. *Eclog* 8. *Aeneid. l.* 3. Horace *l.* 1. *Ode* 13. Ovid. *l.* 1. *Metamorph. Amor. l.* 3. *&c.*

(2) Nous avons déjà vu dans le Chapitre VI. note 9. du Tome premier que le ſoupçon, qu'Epicure en niant la providence ne parloit pas ſincérement, n'eſt pas ſans fondement. On pourroit même ajouter qu'il y a des raiſons très-fortes de croire que ce Philoſophe la confeſſoit poſitivement, du moins dans ſes diſcours. Tous les uſages de la Religion étant fondés non pas ſur l'éxiſtence de Dieu; mais ſur le dogme de la Providence, & tous les inconvéniens qu'on peut crainde de l'Athéiſme découlant auſſi naturellement & auſſi néceſſairement de l'opinion qui nie la providence; comment ſans cela les Athéniens ſi ardents à pourſuivre tous ceux qui étoient ſeulement ſoupçonnés d'Athéiſme euſſent-ils ſouffert Epicure, ou s'en fuſſent-ils laiſſé impoſer par le culte hypocrite que ce Philoſophe rendoit aux Dieux? D'ailleurs ſi fins & ſi deliés n'euſſent-ils pas été fort ſtupides ſur le chapitre de la Religion? Ils ſe ſeroient laiſſé jouer comme des en-

fans.

ſans. La remarque eſt de Mr. Du Rondel *de vit. & mor. Epic.* Si cette profeſſion que faiſoit Epicure de croire la Providence dans ſes diſcours ne s'accorde point avec ce qu'il enſeignoit dans ſes livres; cela ne doit pas nous paroitre plus étonnant, que de voir Lucréce, qui a pris à tâche de mettre le ſyſthême de ce Philoſophe dans ſon plus grand jour, la reconnoitre dans ces mêmes livres où il la nie. Qu'eſt-ce en effet que cette force ſupérieure & inconnue qui ſe joue des dignités & abaiſſe les grandeurs humaines?

Usque adeo res humanas vis abdita quædam
Obterit, & pulcros faſceis, ſaevasque ſecureis
Proculcare, ac ludibrio ſibi habere videtur.

L. 5. v. 1225.

Auſſi ce Poëte dès le commencement même de ſon poëme invoque Vénus, ce qui eût été fort inutile, & fort déplacé s'il eût cru que les Dieux ne ſe mêloient point de nos affaires. Vouloir faire paſſer cette invocation comme un jeu d'eſ-

prit

prit, ou comme une imitation des autres Poëtes, qui commencent leurs poëmes par invoquer les Muſes, c'eſt donner une réponſe tant bonne que mouvoiſe, pour dire quelque choſe, & ne pas demeurer court. Auſſi comment pourroit-on accomoder, cette réponſe à la priere qu'il fait dans le même livre 5. v. 105. au ſujet de la déſtruction du monde, qui pourroit bien, dit-il, en parlant à Memmius à qui il dédia ſon ouvrage, arriver de leur vivant, *quod procul a nobis flectat fortuna gubernans*? (d'autres liſent *natura* au lieu de *fortuna*) On a beau s'obſtiner avec Bayle à ne voir dans cela qu'un reſte des préjugés de l'enfance, ou un effet de l'habitude de parler comme les autres: ceux qui y voyent un de ces ſentiments de la nature qui s'échappent malgré nous, ou un effet de la conviction intime qui arrache ſouvent aux Philoſophes des conféſſions fatales à leurs ſyſthêmes, & les force à ſe contredire, raiſonnent bien plus ſenſément. On eſt bien plus fondé à reconnoitre de l'inconſéquence, & de la duplicité, dans ce qui n'eſt qu'un ſyſthême particulier, que dans ce qui eſt un

ſen-

ſentiment naturel & commun à tous les hommes.

La correctif que Bayle prétend que Lucréce a mis dans ces vers à la façon commune de s'expliqunr, en ſubſtituant *fortuna* ou *natura* à *Deus* ou *Dii*, ne vaut rien, puisqu'il donne à cette fortune ou à cette nature l'épithéte de *gubernans* qui renferme évidemment une providence. Ainſi Bayle auroit pû s'épargner d'apporter l' éxemple des Proteſtants, qui voulant d'un côté s'accomoder à l'uſage commun lorsqu'on fait mention des parens décedés, & ne voulant d'autre côté donner atteinte à leur croyance, ſubſtituent la parenthéſe, *que Dieu veuille avoir ſon ame*, à celle *que Dieu abſolve* qui eſt uſitée chez les Catholiques. Bayle *Dict. art. Lucréce Rem. L.*

(3) L'idée de cette Providence, qui deſcend jusqu'aux plus petits détails dans l'adminiſtration de l'univers, eſt l'idée qui nous eſt donnée dans l'Ecriture, où il eſt dit que Dieu prend le ſoin de la nourriture des corbeaux, qu'il l'étend jusqu'aux petits moineaux, que le moindre de nos cheveux ne s'échappe à ſa connoiſſance &c. V. *Ps.* 196. g. *Luc.* 12, 6. *Matth.* 10. 29. *&c.*

L'o.

L' opinion de ceux qui attribuent aux Anges l'adminiſtration des choſes d'ici bas, en quoi pluſieurs ſont allé contre la bonne Philoſophie, d'autres même contre l'Ecriture, comme les Gnoſtiques qui attribuoient aux Anges la formation du corps de l'homme, n'eſt point du tout contraire à la Providence. Suppoſé que Dieu les ait deſtiné à cauſet de certains événements, comme en effet nous l'apprenons dans l'Ecriture à l'égard de pluſieurs, il ne s'en ſuit pas qu'ils ſoient comme des ſupplémens de ſa Providence, ni que Dieu leur ait abandonné le ſoin de l'univers comme un Monarque foible ou oiſif qui ſe repoſe ſur ses miniſtres; pour ne pas ſe donner une occupation pénible, ou de la quelle il ſe ſent incapable. Dieu ſe ſert des Anges, comme il ſe ſert (avec proportion) de ſes Miniſtres ſur la terre, pour accomplir ſes deſſeins. De tels inſtrumens ne dérobent rien à ſa gloire; au contraire ils en montrent mieux la ſageſſe, & l'autorité: ils ne font qu'éxécuter ſes ordres; mais c'eſt toujours lui qui ordonne, & qui preſcrit. C'eſt là ce qu'on croit dans le Chriſtianiſme. Ainſi il y a bien loin de cette croyance

à l'opinion qu'avoient les Payens sur leurs Génies, ou à ces intelligences qui sont si fort du gout de Bayle pour donner la raison des événemens, sur tout de ceux qu'on appelle casuels, fortune, bonheur, malheur En laissant à part que cette hypothèse nie indirectement la Providence, elle n'est pas digne d'un Physicien. Les principes méchaniques sont surs & immuables, étant fondés sur les loix du mouvement, qui ne varient jamais. Ainsi tout bon Physicen loin de les abondonner ne s'attache qu'à les connoitre & en développer les ressorts. On ne conçoit pas comment des intelligences pourront être associées à ces principes, pour en produire, ou pour en améliorer les effets.

(4) Bayle veut absolument trouver du grand dans ce culte fol ou hypocrite, qu'Epicure rendoit aux Dieux. *Pourquoi ne voudrions nous pas*, dit-il, *qu'Epicure ait eû l'idée d'un culte que nos Théologiens les plus ortodoxes recommandent comme le plus légitime & le plus parfait? Ils nous disent tous les jours, que quand il n'y auroit ni paradis à espérer, ni enfer à craindre, on seroit pourtant obligé d'honorer & de servir Dieu.* Le paralléle de la doc-

tri-

trine d'Epicure avec la charité parfaite du Christianisme, est en vérité admirable. Sans discuter ici la doctrine du *pur amour*, & à n' en parler que suivant la raison, ces hypothèses d' Epicure & des Théologiens sont d' une différence énorme. Les Chrétiens adorent un être infini, & par conséquent infiniment respectable & aimable; il mérite donc par lui même & sans autre motif ultérieur, tout notre amour. Mais quelle *Majesté* que celle du Dieu d' Epicure, une Majesté stérile qui ne voit rien, qui ne se soucie de rien, qui ne récompense rien, & par conséquent qui ne mérite rien? A l'égard de cette précision *de l' enfer*, & *du paradis*, ou des peines & des récompenses en général, à parler exactement, elle est impossible. En vain l' homme voudroit exclure les idées de récompense: elles entrent nécessairement dans l' idée de Dieu, & sont essentiellement renfermées dans l' hommage qu' il lui rend. Quoiqu' il ne se propose pas actuellement ce motif, il est sur qu' il en est inséparable, étant impossible d' aimer Dieu sans mériter ses dons.

Il y a plus; (et voilà, dit un savant auteur, ce qui montre le faux des

argumens qui portent ſur une abſtraction impoſſible) en poſant un principe abſurde ils juſtifient une pareille conſéquence. Nous devons aimer Dieu pour lui même : donc quand il n' y auroit ni peines ni récompenſés nous devrions l' aimer. Cela eſt faux; parce qu' alors il ne ſeroit plus lui même, c' eſt - à dire infiniment parfait Mais n' être pas obligé d' aimer Dieu c' eſt une choſe abſurde & impie. D' accord: il eſt également abſurde & impie d' ôter les peines & les récompenſes. Ainſi comme du vrai nait le vrai, d' une choſe impoſſible nait l' impoſſible & d' une impieté une autre impieté. V. Gauch. *tom. 6. Lect. 55.*

Bayle ne ſe tient pas ſeulement à admirer la pieté éxemplaire d' Epicure : il arrive jusqu' à la préférer à celle des Chrétiens. *Les Chrétiens les plus devots, s' il ſont ſinceres, avoueront,* dit - il, *qu' ils ſervent Dieu parce qu' il punit, & qu' il rêcompenſe.* D' après ce qu' on vient de dire ci devant, ſi Dieu ne puniſſoit ni ne récompenſoit point; les Chrétiens ne le ſerviroient point, car il ne ſeroit pas un être infini, il ne ſeroit pas Dieu. Mais c' eſt autre choſe ne ſervir Dieu que parce qu' il eſt ce qu' il eſt, & par conſé-

quent

quent un Dieu qui punit, & qui récompense, & n'avoir en vue en le servant que ses récompenses, ou ses châtimens. Celui qui n'auroit d'autre vue, ni ne se proposeroit d'autre objet dans son culte, non seulement ne seroit pas un chrétien des plus dévots; mais il ne le seroit point du tout. Je ne sais si Bayle jugeoit peut-être des sentimens des Chrétiens par les siens propres; mais il est sur qu'en parlant de la sorte il a montré de s'entendre bien peu en dévotion & en Christianisme. Bayle *Diction. art. Epicure Rem. G.*

(5) Bayle en mettant aux prises un Prêtre d'Athénes avec un Epicurien fait admettre á celui-ci que la doctrine de la Providence est utile pour porter les hommes à la vertu, & pour les détourner du vice, ce que l'auteur se donne ailleurs la peine inutile de confirmer par la preuve sublime tirée des écriteaux *Dieu te voit*, qui se trouvent affichés dans les hôtelleries; mais il le fait ajouter qu'il ne s'agit pas dans cette question de chercher ce qui peut avoir été établi comme une invention utile; mais ce qui émane véritablement des lumieres de la raison, & fait terminer ensuite la dispu-

te à l'avantage de ſon Epicurien, en le ſuppoſant vainqueur & prouvant ſans replique au Prêtre Athénien qu'avouant avec lui que le frein de la Providence étoit une invention utile, il devoit auſſi reconnoitre que le dogme qui nie cette providence émane véritablement des lumieres de la raiſon, ſur quoi ſon migaud de Prêtre ne trouve rien à répondre. Nous n'entrerons pas ici dans la queſtion ſi une opinion fauſſe peut jamais être utile, ſur quoi il y auroit bien des choſes à dire. On parle d'une doctrine qui a une influence générale & intrinſeque pour porter les hommes au bonheur, & qui eſt utile à tout égard, c'eſt-à-dire qui eſt vraiment utile; non d'une opinion qui par accident peut leur procurer quelque utilité paſſagere, contrebalancée d'ailleurs par l'erreur à la quelle elle les induit, qui eſt un mal.

Si l'on vouloit s'en rapporter à l'auteur du *ſyſthême de la nature*, la queſtion ſeroit bien tot décidée, puisqu'il enſeigne expreſſément que *c'eſt ſur ſon utilité que la vérité fonde ſa valeur & ſes droits*, que *l'utilité eſt la pierre de touche des ſyſthêmes, des opinions &c.* il ſe ſert même

de

de cette doctrine pour prouver que l'opinion qui nie, l' éxistence de Dieu est vraye, parcequ' elle utile, à ce qu'il prétend, & que la Religion est fausse, puisqu' elle est pernicieuse. Il est vrai qu'ailleurs il se contredit; mais c' est sa coutume. Qu' il est beau de voir que pendant qu' un Philosophe nie que l' utilité d'une opinion dépose en faveur de sa vérité, pour ne pas être forcé à admettre la Providence, un autre se fonde sur cette utilité même pour prouver la vérité de l' Athéisme! Ainsi en revenant à Bayle, nous lui dirons seulement que son Prêtre étoit bien sot, qu' il ne faut pas choisir de tels défenseurs à fin de montrer par leur défaite que la cause qu' ils soutiennent n' est pas bonne. Aussi un Prêtre des idoles étoit-il un personnage propre pour la soutenir? Bayle *Diction. art. Epicure Rem. T.*

Nous parlerons ailleurs des motifs insuffisans que nos Philosophes substituent au dogme de la Providence, pour nous animer à la vertu, & pour mettre un frein aux vices: nous ne ferons ici que remarquer ce qu' ils substituent à ce même dogme pour nous consoler dans les malheurs. La consolation que nous

préſente l'auteur du *ſyſthême de la nature* conſiſte dans un fer qui tranche tout d'un coup le fil de nos jours. *La mort*, dit-il, *eſt le remède unique du déſeſpoir ; c'eſt alors qu'un fer eſt le ſeul ami, le ſeul conſolateur qui reſte aux malheureux.* Il nous cite ſur cela l'éxemple les Japonois qui ſur le moindre ſujet ne font point difficulté de ſe plonger un couteau dans le ſein. L'auteur des *Lettres Perſannes*, plus doux & moins cruel, nous conſeille des breuvages forts, qui puiſſent de nouveau rendre notre ame capable de recevoir des impreſſions qui l'égayent, en changeant la diſpoſition de nos organes, & nous cite l'éxemple des Orientaux. Faudra-t-il s'arrêter à réfuter de pareilles démences? Enlever l'homme hors des réfléxions eſt-ce le conſoler, & interrompre pour un tems le ſouvenir de ſa miſére, eſt-ce la lui ôter? Pour ce qui regarde le ſuicide, nous en parlerons ailleurs. Auſſi quelle inconſéquence que de nous conſeiller ces remèdes dans le ſyſthême de la fatalité! Si c'eſt dans la fatalité des choſes que je ne puiſſe m'en ſervir, à quoi bon me les conſeiller? Ne demeureront-ils pas toujours inutiles? Où eſt donc la triſte,

ou

ou l'extravagante & foible consolation que nous me presentez: vous n'avez donc qu'à vous retirer, vous avec votre breuvage fort, & vous avec votre fer que la *nature* (douce & tendre mere) *a travaillé* pendant des milliers d'années à former dans le sein de la terre pour preparer le remède à mes malheurs. *Systh. de la nat. Part.* 1. *c.* 4. *Lettres Person. Lettre* 31.

(6) Apprendre à connoitre dans la suite des événemens naturels, & de ceux que nous appellons casuels, la disposition & l'arrangement d'une Providence supérieure, qui les a amené, & qui en dispose pour l'accomplissement de ses desseins, c'est le meilleur fruit que l'on puisse tirer de la lecture de l'Histoire. Là c'est une terreur panique qui fait perdre une bataille la mieux concertée, une poignée de gens, une riviere enflée tout d'un coup par la fonte des neiges qui arrête les pas d'un conquerant cruel & sanguinaire, une mort arrivée, lorsqu'il étoit sur le point d'accomplir les plus vastes desseins, qui termine sa course & ses forfaits; là c'est un propos échappé sans dessein, une action obscure d'un particulier, une jalousie ou un in-

intérêt perſonel qui décident du ſort d'un empire &c. Mais ce n'eſt pas à ces petits événemens qu'il faut s'en tenir; il faut remontrer à la cauſe premiere, à la Providence qui les a menagé & qui les fait ſervir à ſes vues, qui eſt ce qui répand ſur l'Hiſtoire une eſpèce de vie, qui l'anime, ſans quoi elle eſt morte & ſtérile. Auſſi c'eſt à quoi ſe ſont tournés ſoigneuſement ces Peres de l'Hiſtoire, les Xénophon, les Polybe, les Herodote &c. & c'eſt faute de cela que la plus part de nos Hiſtoires modernes ſont froides, inſipides, languiſſantes, dont on ne ſauroit tirer presqu'aucun fruit. Il paroit que quelques uns de nos Hiſtoriens, en cela contraires à ceux du Paganiſme, ſe faſſent une honte de paroitre religieux.

S'arrêter au manége d'une maitreſſe, à un intrigue de galanterie, au dépit d'une grande Reine pour un pair de gants &c. pour développer les plus grands événemens, & s'en applaudir comme d'une grande découverte, c'eſt quelque choſe de bien bas. En laiſſant à part qu'il n'y a point de juſteſſe à nommer ces petiteſſes des cauſes des événemens, quand, à proprement parler, elles n'en ont été que des occaſions, & que c'eſt

manquer de jugement que d'attribuer avec l'auteur de l' *Esprit* la situation présente de l' Europe aux larmes de Véturie, sans les quelles Rome auroit peut-être été prise par les Volsques, quand on pourroit l'attribuer avec un même droit au crime de Tarquin, à la maitresse de Catilina, aux oies du Capitole &c. qui est-ce qui nie que de petites choses aient souvent influé sur les plus grands événemens? mais cela en vertu d'une Providence supérieure, qui les a fait servir à ses desseins, & qui faute de celles-la auroit également obtenu le même effet par d'autres moyens. Aussi c'est au plan, & à l'arrangement de cette Providence qui décide du sort des Monarchies, de l'établissement ou de la décadence des Empires, que la grand Bossuet ramene ses lecteurs dans son *Discours sur l'histoire universelle*, & Mr. Rollin dans son *Histoire ancienne*. Que certains écrivains avec toutes leurs découvertes, & leurs rares anécdotes qui ne s'accordent pas toujours avec la vérité historique. & ne sont puisées la plus part que dans la chronique scandaleuse, ou fondées sur des ouì dire, que ces écrivains, dis-je, sont petits vis à vis de ces grands hommes!

(7) Bayle *Diction. art Manichéens Rem. D.*

(8) Bayle *Diction. art. Manichéens.*

(9) *Systh. de la nat. part.* 1. *Chap.* 15.

Cette défectibilité essentielle à la matiere, qui ne sauroit être qu' imparfaite & limitée, est ce que quelques anciens Philosophes vouloient indiquer en disant qu' elle est essentiellement mouvoise; mais ils s' expliquoient mal. Sur quel fondement s' aviseroit-on de dire que la matiere est mouvoise par sa nature, en voyant les services, & les agrémens infinis qu' elle nous procure? Elle n' est que finie & limitée. Aussi en laissant à part que même s' il fût vrai que la matiere est mouvoise de sa nature il ne s' ensuivroit pas qu' elle dût être regardée comme un principe du mal, puisqu' elle n' en seroit tout au plus qu' un principe passif, entant qu' elle auroit resisté à la forme que lui auroit voulu donner l' ouvrier, & ne se seroit pas laissé plier à songré; en laissant, dis-je, cela à part, on ne sauroit résoudre par cette explication la question sur l' origi-

ne

ne du mal, qu' en ſuppoſant la matiere éternelle & improduite, ce qui eſt faux. Ainſi l'on ne voit pas comment en poſant un principe évidemment faux on réſolve mieux cette queſtion que dans la ſuppoſition très vraie de la création, comme nous l'avons déjà remarque ailleurs.

De ce principe faux, c'eſt-à-dire de la ſuppoſition de la matiere incréée, d'autres Philoſophes partoient pour exclure la Providence, Dieu n'ayant ni le droit ni le pouvoir de lui ôter ſon état eſſentiel, & la changer à ſon gré. Bayle trouve ces Philoſophes très-conſéquens, la doctrine qui exclut la Providence étant très-bien liée avec leurs principes, & pour cette raiſon il les préfére à ceux qui admettant une matiere improduite & éternelle admettoient cependant la Providence. *Cette impieté,* dit-il, *une fois poſée, que Dieu n'eſt point le créateur de la matiere, il eſt moins abſurde de ſoutenir, comme faiſoient les Epicuriens, que Dieu n'eſt pas l'auteur du monde & qu'il ne ſe mêle pas de le conduire, que de ſoutenir, comme faiſoient pluſieurs Philoſophes, qu'il l'avoit créé, qu'il le conſervoit, qu'il en étoit le directeur . . . c'étoit*

toit une vérité intruse : elle n' entroit point dans leur systhême per la porte, mais per la fenêtre . . . leur ortodoxie étoit une production bâtarde & monstrueuse : elle étoit sortie de leur ignorance par accident, & ils n' en étoient redevables qu' à l' incapacité de raisonner juste. Il auroit voulu que ces Philosophes pour être conséquens eussent admis une erreur & une impieté de plus. C' est bien avoir un gout excessif & un étrange amour pour la Logique, que de la preférer à une vérité, de quelque part qu' elle vienne, soit par la porte, soit par la fenêtre, Ajoutez que la véritable inconséquence de ces Philosophes n' étoit pas de dire, il est une matiere increéée, & cependant il est une Providence ; mais de dire il est une Providence, & cependant il est une matiere increéée. S' ils eussent bien raisonné, au lieu de conclure, il est une matiere increéée, donc point de Providence, ils auroient dû conclure plus naturellement, il est une Providence, & un moteur, donc il a créé la matiere. Remarquez encore que les Epicuriens ne partoient point du principe de la matiere increéée pour exclure la Providence, mais de la nature parfaitement heureuse, de la Di-

vi-

vinité, dont ils foisoient consister le bonheur dans la tranquillité, & dans l'inaction. L'exactitude, & l'érudition de Bayle se trouvent içi en défaut. Bayle *Diction. art. Epicure Rem.* 5.

Cette réponse tirée de ce que la matiere ne peut être que finie est la même qui est indiquée par un des Peres de l'Eglise, qui dit en parlant des maux & des biens, *semper ea partim a natura proficiscuntur*, (les maux physiques) *ut senectus, et infirmitas . . . partim vero in nobis ipsis sunt collocata*, (les maux ou les biens moraux) *ut cupiditates spernere, aut voluptatibus modum non ponere &c. Quorum itaque tute dominus es, horum principia* (du bien & du mal moral) *non aliunde quaerere velis; sed quod proprie malum est* (le mal moral) *id ab ultronea & volontaria electione principium sumpsisse scito.* Basil *Homil.* 11.

Bayle qui trouve cette réponse très bonne dans Crysippe Philosophe Payen à l'égard du mal physique, dont il est ici question uniquement, jusqu'à dire qu'un Payen *n'auroit pu rien dire de plus raisonnable dans l'ignorance où il étoit de la chûte du premier homme, qui est la vraie cause de nos misères*, la trouve mouvoise

dans

dans Saint Basile: il passe même à l'accuser d'avoir reconnu que le mal ne peuvenir de Dieu, & lui reproche d'après Pfanner Théologien Allemand d'avoir trop accordé aux Marcionites. Si c'est là être de bonne foi, on le laisse juger au Lecteur. Si Saint Basile n'a pas peut-être mieux développé sa pensée, devoit-il le faire dans une Homélie, où il n'étoit point du tout question de donner un systhême sur l'origine du mal, ni de refuter celui des deux principes, comme Bayle le suppose? Saint Basile ne parle dans cette Homélie que du prodige de la création. Vouloir y trouver un traité complet de controverse sur le Manichéisme, c'est n'avoir ni équité, ni justesse: exiger qu'un Pere en disant rapidement un mot contre une erreur relative à la matiere qu'il traite dans une instruction familiere, épuise la question dans ce mot, & refute à fond tous les Herétiques, c'est la prétention la plus déraisonnable. Bayle *Diction. art. Pauliciens*, *art. Crysippe.* Tobias Pfanner *Theolog. Genti. c.* 9.

Que l'on remarque ici une fois pour toutes que les Saint Peres dans leurs discours, aussi bien que dans leurs livres

ne

ne refutoient que les objections que leur faisoient les ennemis, qu'ils combattoient, & qui de l'aveu même de Bayle combattoient fort mal. Cet auteur est faché de voir que les Manichéens, les Marcionites &c. n'aient pas été plus aguerris à la dispute: il auroit voulu que leur cause fût tombé entre les mains d'un Philosophe tel que Descartes, dans l'esperance sans doute de la voir triompher de la vérité, souhait bien digne d'un Chrétien. Ainsi il trouve que les réponses des Peres étoient foibles vis à vis, non des objections qu'on leur faisoit; mais de celles qu'auroient pû leur faire des ennemis plus aguerris. Mais les Peres devoient-ils donc se faire eux mêmes des objections qu'on ne leur faisoit pas, & prevenir les sophismes qui seroient né dans la tête de Bayle au dix septieme siècle? C'est à lui qu'il étoit reservé d'employer son génie à étayer & à faire revivre des erreurs déja terrasées, en rencherissant sur les Herétiques mêmes qui les ont inventé, & de fournir de nouvelles armes à l'irréligion & à l'impieté. Le projet n'est certainement pas utile ni prudent, pour ne dire rien de plus fort. En vain cherche-t-il à le justifier en disant qu'il est

toujours bon d'humilier la raiſon humaine : elle a aſſez de ſujets de s' humilier, ſans que l'on tâche de jetter des ténèbres toujours dangereuſes ſur les vérités même les plus importantes. Ce n'eſt certainement pas ſa propre raiſon que cet auteur vouloit humilier par un ſi grand étalage d' une Logique la plus captieuſe ; c' eſt celle des autres. Bien entendu qu'il n'avoit en vue que celle des Chrétiens; car pour les Payens il les juſtifie, en prétendant qu'il répondoient mieux aux objections des Manichéens.

C' eſt encore une autre ſupercherie du même auteur, dont on doit apprendre au lecteur a ſe défier, que de prétendre trouver le dogme des deux principes dans ces expreſſions qu' on trouve dans les ſaints Peres, que Dieu étant bon par nature ne peut nuire à perſonne, qu' il n' eſt pas l' auteur du mal, que le mal ne ſauroit venir de lui. D'abord il ne faut pas confondre, comme fait Bayle, le mal phyſique avec le mal moral, que les Peres diſtinguoient exactement, comme nous venons de le voir dans Saint Baſile. Or en diſant que Dieu ne peut être auteur du mal, ils entendoient particulierement le mal moral, qu'il eſt

hors de doute qu'il ne peut pas venir de Dieu. Auſſi le mal phyſique n'étant qu'un défaut d'un bien plus grand, il eſt vrai de dire que Dieu n'en eſt pas l'auteur à la rigueur du terme. Un défaut d'un bien ultérieur étant une négation ne ſauroit être le terme d'une action. Si Dieu le permet, il n'en eſt pas pour cela l'auteur, ni ne le permet point par volonté de nuire, ou par méchanceté de nature; mais ou en punition, ou pour d'autres fins toutes dignes de ſa ſageſſe & de ſa bonté. Ajoutez que les Peres ne regardoient point la douleur, les maladies &c. comme des vrais maux, puisqu'elles ſervent à l'exercice de la vertu, qui eſt un bien. Bayle s'eſt ſervi ſur tout de cette ſupercherie à l'égard d'Arnobe. Ce Pere dans l'endroit cité par Bayle ne diſpute nullement ſur l'origine du mal, ni avec des Manichéens: il diſpute contre les Payens, qu'il prétend convaincre d'inconſéquence dans le culte qu'ils rendoient à des êtres malfaiſans. Ainſi il convient d'abord au commencement, comme d'une choſe avouée de part & d'autre que la Divinité étant bonne par ſon eſſence ne ſauroit nuire à perſonne

par méchancete de nature: *divina illa vis ab nocendi procul eſt dimota ac disjuncta natura:* il accorde qu'on ne doit nullement attribuer à Dieu la cauſe du mal, quelque ſoit la maniere de la quelle on doive l'expliquer, ſur quoi il ne diſpute point: *quidquid potis eſt cauſam calamitatis inferre quid ſit primum videndum eſt, & ab Dei nomine longiſſima debet diſferitate ſeponi*, & il paſſe en ſuite à prouver ſa thèſe contre les Payens, en quoi il réuſſit admirablement bien, comme il eſt avoué par Bayle même. Où eſt ici, on ne dit pas le dogme, mais la moindre trâce, & jusqu'à l'ombre même du dogme des deux principes? Si Bayle eſt auſſi exact dans l'expoſition de la doctrine des anciens Philoſophes & des Poëtes, que nous n'avons pas le même intérêt de diſcuter, qu'il l'eſt dans celle de la doctrine des Saints Peres, ſon grand Dictionnaire eſt une bien mouvaiſe compilation, & un bien mouvois guide. Un ſavant auteur à déjà remarqué que les quattre ſeuls textes des Peres qu'il cite ſur ce ſeul point de controverſe, ſont tous tronqués, alterès, défigurés. Ainſi que peut-on penſer de cette compilation immenſe dont ſon va-

ſte

ſte Dictionnaire eſt rempli? Bayle *Dict. art. Manichéens*, Arnob. *l.* 7. Gauch. *Lettres crit. lett.* 55.

(10) *Syſth. de la nat part.* I. *Chap.* 11. 15. Bayle *Dict. art. Pauliciens Rem. E.*

Auguſt. *de Civit. Dei l.* 14. *c.* 10. 28.

(11) C'eſt ſur ces lieux communs, comme il les appelle lui même, que Bayle n'a pas eu difficulté d'émployer ſix pages, c'eſt-à-dire douze colonnes entieres d'un grand *in folio* à l'article *Xenophanes*. Auſſi il y revient dans les articles *Manichéens*, *Pauliciens*, *Tullie &c.* & cela pour ſe contredire dans l'article *Périclés*, où il ſoutient qu'il n'eſt pas vrai que dans ce monde l'homme ſouffre plus de maux que de biens, que c'eſt notre ingratirude, notre orgueil, & notre humeur inſatiable qui nous fait parler de la ſorte, & conclut avec Salluſte dans la préface de la guerre de Jugurtha, *falſo queritur de natura ſua genus humanum.* Id. *Nouv. de la Répub. des lettr. août.* 1684. C'eſt là avoir une grande envie de brouiller bien du papier, & de faire bailler les Lecteurs. Son Rédacteur avoue qu'il y a même quelque

désordre dans les idées de l'auteur: il pouvoit ajouter que c'est un chaos d'idées sans vérité, sans liaison, sans justesse.

(12) *Systh. de la nat. part.* I. c. 16.

(13) C'est là la réponse de Lactance, sur la quelle l'infidélité & l'inéxactitude de Bayle n'est pas moindre que celle que nous avons remarqué au sujet de S. Basile. Lactance dans son Chapitre 13. *de ira Dei*, après avoir rapporté l'argument d'Epicure, ou Dieu veut ôter le mal de ce monde, & ne le peut, ou il le peut & ne le veut; s'il le veut & ne le peut, c'est impuissance, ce qui est contraire à la nature de Dieu; s'il le peut & ne le veut pas, c'est méchanceté, & cela n'est pas moins contraire à sa nature, ce Pere, dis-je, y répond que *Dieu peut ôter le mal: mais il ne le veut pas, & qu'on ne l'accuse pas pour cela d'être méchant; car s'il laisse subsister le mal, il donne au même tems la sagesse, d'ou résulte la connoissance & la jouissance de Dieu, qui est le souverain bien. L'on ne connoitroit point le bien, si auparavant l'on n'avoit connu le mal: ôtez le mal, & vous ôtez la sagesse, & pour la*

foi-

foible douceur d'être délivré de tous les maux passagers, on perdroit le plus grand de tous les biens.

Sur ce raisonnement de Lactance Bayle accumule plusieurs pages de réponses toutes également inutiles & disparates. Il veut prouver 1° qu' Adam & Eve auroient été heureux s' il n'avoient péché, sans éprouver aucune misère, 2° que les Saints sont heureux dans le ciel sans avoir besoin d' éprouver des alternatives de bien & de mal, de tristesse & de joie. C' est là ne pas comprendre, ou detourner malicieusement le sens du passage en question. Lactance parle du mal physique, & non pas du moral, il parle du bien moral qui est la vertu, non pas du bien physique qui est le plaisir. *Epicure*, ajoute-t-il, *n' a pas vû qu' en ôtant les maux* (physiques) *on ôte en même tems la sagesse, & qu' il ne reste dans l' homme aucun vestige de cette vertu qui consiste a supporter avec courage la rigueur des maux.* Pourquoi lui faire dire ce qu' il ne dit point, c' est-à-dire que sans le mal physique on ne pourroit être heureux, que sans le péché ou le mal moral, on ne connoitroit point la vertu? C' est là se battre contre

ſon ombre, ou pouſſer l'impoſture & la calomnie auſſi loin que poſſible, pour décrier les Peres, & montrer la Manichéiſme triomphant.

Voltaire égaré ſous un ſi mouvois guide, dans le quiel il alloit copier de tems en tems quelque impieté, trouve auſſi l'argument d'Epicure bien preſſant, & que Lactance y répond fort mal, en diſant que Dieu veut le mal, mais qu'il nous a donné la ſageſſe avec la quelle on acquiert le bien, *& puis*, ajoute-t-il, *nous avons une plaiſante ſageſſe.* Voyons ſi cet argument d'Epicure eſt ſi preſſant & ſi Lactance y répond ſi mal. *Ou Dieu veut ôter le mal*, (phyſique) *& ne le peut?* Réponſe: ſi par ôter le mal on entend ôter la défectuoſitè eſſentielle à tout être créé, en lui communiquant une perfection infinie, Dieu ne le peut point, parcequ'il implique contradiction: ſi par ôter le mal on entend ſuppléer à cette défectuóſité, & en empêcher les ſuites par des voyes que lui offre ſa ſageſſe, & ſa puiſſance, Dieu le peut, mais ne le veut point. *S'il le peut, & ne le veut point, c'eſt méchancetè.* Réponſe: ne pas faire à la créature un bien plus grand, ce n'eſt point méchan-

cetè.

ceté, Aussi permettre un mal qui est une suite naturelle des choses, pour procurer à l'homme un plus grand bien dans l'exercice de la vertu, c'est se proposer une fin très digne de sa sagesse & de sa bonté. *D'où vient donc le mal dans ce monde?* Réponse: de l'état d'imperfection essentielle à la créature. Pour répondre à ce trait cynique par le quel l'auteur finit son objection, *& puis nous avons une plaisante sagesse*, on n'a qu'à ajouter, *en effet la plaisante sagesse, que celle de l'auteur du Dictionnaire.* Volt. *Diction. Philos.*

(14) Cette Providence particuliere, par la quelle dans l'état de l'innocence Dieu écartoit tout les maux, étoit suivant ce que nous apprend la Révélation une pure grace, de façon que rien n'auroit empêché que Dieu n'eût pû laisser l'homme innocent sujet aux malheurs, qui sont une suite naturelle de sa nature, & de celle des choses. C'est ce qui nous est enseigné dans l'Ecriture, dans les Peres, & par les décisions de l'Eglise. Il est donc faux que dans l'idée de la Religion Dieu ne puisse permettre qu'une créature innocente soit sujette à des malheurs. On n'a qu'à ouvrir sur cela

les livres de Job, & de Saint Auguſtin, que l'on cite mal à propos ſur cette opinion *L. 3. de lib. arbit. Retract. l. 1. de dono perſev. c.* 11. 12. V. Merlin. *Véritable clef des oeur. de S. Auguſt. part.* 2.

Il eſt faux de même que les Théologiens partent de ce principe pour prouver le péché originel. Les Théologiens le prouvent par la Révélation, & s'ils tâchent d'en donner une preuve ultérieure par les maux aux quels l'homme eſt ſujet dans l'état préſent, ce n'eſt qu'en ſuppoſant auparavant comme une choſe déjà prouvée par la Révelation, que l'état de l'homme n'a pas été toujours tel, d'où ils concluent qu'il y a eû quelque raiſon pour la quelle Dieu a ceſſé d'exercer ſur lui cette providence gratuite, qui le rendoit éxempt de tous les maux, ce qui ne peut être que le péché. Quand nos Philoſophes ſe mêlent de Théologie, ils font pitié.

Nous n'ignorons point qu'il y a des Théologiens qui en accordant d'après les déciſions de l'Egliſe que l'état de *pure nature*, c'eſt-à-à dire de l'homme innocent, & au même tems ſujet aux malheurs, eſt poſſible à l'égard de la créature, en tant que l'exemption de

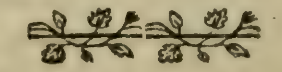
tous

tous les maux ne lui étoit pas due, soutiennent qu'il est impossible à l'égard de la bonté de Dieu, & de ses autres attributs: mais nous n'entrerons pas ici dans cette controverse. Nous remarquerons seulement que peut-être ces auteurs ne parlent pas simplement des maux qui sont une suite naturelle de la nature des choses; mais des maux actuels qui semblent être quelque chose de plus. Dans les passions sur tout, telles que nous les éprouvons dans l'état présent, il paroit un caractère de violence & d'usurpation contre la quelle la raison déchue de son empire, & le libre arbitre trop affoibli n'auroient point de force sans la grace de Jesus Christ: ainsi ces Théologiens pourroient bien peut-être avoir raison. Mais dire que Dieu n'auroit pu créer l'homme sujet à tous les maux aux quels il est sujet dans l'état prèsent, ce n'est pas dire absolument qu'il n'auroit pû le créer sujet à aucun mal quelconque.

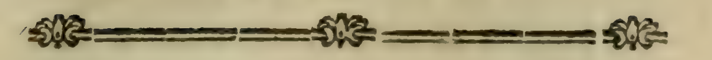
Dans les maux actuels, aux quels nous sommes sujets dans l'état présent, & sur tout dans la revolte & dans la violence des passions, les Payens eux mêmes ont èntrevû quelque chose qui ne semble pas portée par la nature des

cho-

chofes, un dérangement furvenu par quelque caufe accidentelle & ils en ont foupçonné la vraie origine, qui eft le péché, ce qui les a fait imaginer l' hypothèfe de la préexiftence des ames à leur union avec le corps. Quelque abfurde que foit cette hypothèfe faute de connoitre le péché originel, dont la connoiffance n'eft due qu'à la feule Révélation, ils raifonnoient toujours mieux que les Manichéens & nos Philofophes. Dire il y a un feul principe de toutes chofes, ce principe eft effentiellement bon, & il y a cependant du mal; donc il y a une raifon pour la quelle ce bon principe à pu le permettre fans déroger à fa bonté, c'eft bien mieux raifonner que dire, il y a du mal; donc Dieu n'eft pas bon, ou il y a deux principes des chofes. V. Bayle *Diction. art. Ovid. Tullie.*



CHA-



CHAPITRE XIX.

Continuation du même ſujet. Proſpérité des méchans.



Puisque dans le Chapitre précédent on a déjà ſatisfait à la queſtion ſur l'origine du mal phyſique; ce que l'on va dire dans le Chapitre prèſent, ſur l'origine du mal moral, n'en deviendra que plus clair.

Nos impies modernes nous demandent ſous le nom emprunté de Manichéens, de Pauliciens &c. par quelle fente le péché, ou le mal moral, s'eſt-il gliſſé dans ce monde ſous un Dieu bon, ſage, ſaint? On leur répond, par l'abus que l'homme a fait de ſa liberté. Voilà non ſeulement la fente; mais la porte. Il ne s'agit

donc

donc que de voir ſi Dieu a pu donner à l'homme cette liberté, dont il pouvoit abuſer, ſur tout ayant prévu qu'il en abuſeroit, ſans déroger à ſa bonté, à ſa ſageſſe, à ſa ſainteté. (1)

Prétendre que ce n'étoit pas de la bonté de Dieu de donner la liberté à l'homme qui pouvoit en abuſer, c'eſt aller contre le bon ſens & la raiſon. La liberté eſt un bien: il eſt donc digne de ſa bonté. Elle importe une activité, un pouvoir de ſe déterminer, qui eſt une perfection réelle. Il n'y a même rien qui nous donne mieux l'idée de pouvoir, que la liberté, & ſans elle nous n'aurions peut-être aucune, nous ne le connoitrions pas même en Dieu. C'eſt ſur tout par la liberté que nous nous diſtinguons des brûtes, & des autres êtres inanimés: même à quoi nous ſerviroit-il d'être intelligens, ſi nous n'étions pas libres, à quoi bon la connoiſſance des biens divers, & des moyens divers d'y parvenir, ſans

le

le pouvoir de choisir? Dieu n'auroit donc pû créer que des automates & des cailloux.

C'est par la liberté que nous aimons Dieu par choix, en nous arrachant volontairement à tout, pour nous unir à lui par préférence, ce qui contribue à la beauté de l'ordre moral, & à la gloire de l'être suprême, en laissant lieu à un genre d'hommage qui lui est dû, même au seul hommage proprement tel. Les êtres inanimés annoncent bien sa gloire; mais ils ne l'annoncent qu'en étalant aux yeux des êtres intelligens la beauté, & la sagesse de leur structure, & de leurs rapports, ils n'entendent pas leur propre langage: c'est une voix muette & sans sentiment; á parler proprement & à la rigueur ce n'est pas un hommage. Aussi sans la liberté peut-être que l'homme pourroit être heureux; mais il ne pourroit posséder son bonheur sous le titre de mérite ce qui est cer-

tai-

tainement un avantage. Concluons de nouveau: la liberté eſt un bien. (2)

Si de cette liberté qui eſt un bien il en peut naitre, & nait quelque fois effectivement le mal moral, c'eſt parce qu'elle eſt finie, & ſe reſſent de l'imperfection eſſentielle à la créature. Même à parler philoſophiquement & à la rigueur, on ne ſauroit dire que le péché nait de la liberté: il ne nait que de l'abus que l'homme en fait. Il eſt vrai que l'homme ne pécheroit point, s'il n'étoit pas libre, faute de pouvoir; mais il n'eſt pas vrai de dire que s'il ne péchoit point il ne feroit pas libre, comme ſi la liberté importât néceſſairement le péché. Le péché tient à la liberté comme à une ſuppoſition, ſans la quelle il ſeroit impoſſible, non pas comme à une cauſe néceſſaire. C'eſt une équivoque dont il faut ſe garder. (3)

Pour que l'homme n'abuſât jamais de ce don, il faudroit que ſa perfection fût infinie. Comme ſes connoiſ-

ſan-

ſtances ſont bornées, & les impreſſions que les choſes font ſur ſes ſens peuvent tantôt être utiles ſans être agréables, & tantôt pernicieuſes ſans être déſagréables, il s'en ſuit qu'il peut quelque fois tomber dans l'erreur, & faire un mouvois choix, qu'il peut être quelque fois plus vivement émû par l' impreſſion faite ſur les ſens, que par ce que lui répréſente la raiſon, qu'il ne donnera peut-être pas toujours l'attention néceſſaire aux motifs, qui devroient l'attacher à ce qui eſt vertueux. Pour ne pouvoir point pécher il devroit poſſéder toutes les vertus, & les poſſéder dans un degré le plus eminent, ou plus tot dans un degré infini, puiſqu'il n'eſt pas poſſible qu'aucun vice dans toutes les circonſtances imaginables n'ébranle une vertu finie. Ce privilège ſi admirable ſeroit une participation exacte de la ſainteté immuable de Dieu même. Ainſi prétendre que Dieu devoit créer l'homme impec-

cable, c'eſt pretendre qu'il devoit le créer infini, ce qui implique contradiction. (4)

Dire que la liberté eſt un bien; mais que ſuppoſé l'abus qu'en fait l'homme elle devient un mal, & que par conſéquent Dieu doit la lui ôter, c'eſt dire une abſurdité. L'abus que l'homme fait d'une choſe ne change point ſa nature: ainſi quoique il naiſſe quelque fois un mal de la libertè, elle demeure toujours un bien. Prétendre que Dieu devroit le lui ôter c'eſt prétendre qu'il n'a pas pû la lui donner; car donner un bien qu'on peut ſe trouver, qu'on ſait même poſitivement qu'on ſe trouvera dans le cas de devoir ôter, c'eſt contre la prudence, la ſageſſe, & la bonté. Donc ſi dans quelque cas Dieu devoit ôter la liberté à l'homme, il n'auroit pû la lui donner, ou s'il a pû la lui donner, il n'y a point de cas dans le quel il doive la lui ôter. Si Dieu a pû faire ce don

à

à l'homme, s'il a même été de sa bonté de le lui faire, ce n'est pas aller contre sa bonté que de le lui conserver: c'est même conforme à sa sagesse & à sa providence.

C'est à cela que se réduit la réponse que Dieu permet le péché pour ne pas donner atteinte à la liberté de l' homme. Ce ménagement pour la franc arbitre (pour nous servir de l'expression quoiqu' impropre de nos Philosophes) n'est pas un droit de la part de l' homme, ni n'importe point une foiblesse & une indulgence de la part de Dieu; mais n'est qu' un accomplissement de son propre décret, par le quel il a voulu créer des étres libres, une conservation de ses propres dons, & un maintien de l'ordre qu'il à établi lui même. En conservant à l'homme la liberté, il ne fait rien autre chose que ce qu'il fait en conservant à tous les autres êtres créés les proprietés qu'il leur a donné. Ain-

ſi une fois établi que Dieu nous a voulu donner la liberté, il eſt évident qu'il ne peut rien faire (le premier décret ſubſiſtant) qui y donne atteinte. Cette propoſition eſt d'une certitude métaphyſique, & par conſéquent la réponſe dont on vient de parler eſt très ſolide.

C'eſt ici que ſe déploye toute la Rhétorique de Bayle en préſentant la même objection, que Dieu en prévoyant l'abus que l'homme fairoit de la liberté doit la lui ôter; ſous douze faces différentes, pour éblouir le lecteur; & en l'étayant par les comparaiſons d'une mere qui permettroit à ſa fille d'aller au bal, lorsqu'elle prévoit qu'elle y perdra ſon innocence, pour ne pas gêner ſa liberté, d'un pere qui pour ne pas faire violence à ſon fils, ne lui ôteroit point un couteau avec le quel il veut ſe percer, d'une Reine tombée dans l'eau & prête à ſe noyer, qu'un laquais feroit bien de la re-

retirer en la prenant par les cheveux, dût-il lui en arracher la moitié, ou d'une Dame bien ajustée, tombée dans un précipice, dont on devroit la retirer, au hasard de mettre en désordre ses rubans & sa coëffure. En laissant à part l'indécence de la comparaison de la meré qui permet à sa fille d'aller au bal, proposée quattre fois par l'auteur dans toutes les circonstances les plus libres & prèsqu'obscénes, qui de son aveu même a choqué quelques personnes de sa communion, & de celui de son Rédacteur est choquante pour toutes les communions, & à la puérilité des autres, nous ne nous arrêterons qu'à leur peu de justesse, & au défaut de Logique de celui qui les a employé. (5)

1°. Le bal par lui même, du moins un bal tel que celui qui semble être supposé par Bayle, a une influence intrinseque pour porter au mal, & contient une forte séduction, sur tout si

l'on y ajoute les propos indécens que la mere prévoit qu'on y tiendra à sa fille. Or la liberté n'influe point dans le péché: la liberté est séduite, elle ne séduit point. Un phrénetique ou un enfant ne sauroient se servir du couteau sans se faire du mal, l'un par le dérangement de sa fantaisie & le trouble de ses sens, l'autre par inexpérience. Est-ce donc que l'homme ne sauroit de même se servir qu'en mal de la liberté? Le comparer à un couteau entre les mains d'une phrénetique ou d'un enfant, quelle justesse? 2°. Où trouve-t-on que le motif de ne pas gêner sa liberté, ou de ne lui pas montrer de la défiance soit une assez bonne raison pour exiger d'une mere de laisser aller sa fille au bal? Si elle la laisse aller; sur tout ayant prévu la perte de son innocence, elle fait donc un mal & elle est résponsable de celui de sa fille. Ce seroit autre chose, si la mere avoit eû des raisons assez fortes

qui

qui l'eussent obligé de le lui permettre: dans ce cas elle ne feroit point de mal en le permettant, & la chûte de se fille ne lui feroit point du tout imputable. Qu'on dise la même chose du couteau qu'on ne sauroit trouver aucune raison qui obligeât un pere à la laisser entre le mains d'un furieux, ou d'un enfant. C'est ainsi que les vols, les incendies, les meurtres, les cruautés, les adulteres, les viols &c. qui sont une suite inévitable, & un triste appanage de la guerre, s'ils sont imputables à un Souverain qui l'entreprend trop légérement, ou par ambition, ne le lui sont nullement, s'il a une juste raison de la faire. Or Dieu comme conservateur de l'ordre général qu'il a établi, dans le plan du quel il entre qu'il y ait des créatures libres, & comme éxécuteur de ses propres décrets, a une raison très-digne de sa sagesse de ne pas ôter à l'homme la liberté qu'il lui a donné: il se doit à

lui même de conſerver ſes dons, & d' accomplir ſes décrets. Le péché qu' il permet ne lui eſt donc pas imputable, & ne fait aucun tort à ſa bonté. Qu' on voye ſur cela ce que nous avons dit dans le Chapitre XV. des différentes obligations qui naiſſent du même principe appliqué à des êtres divers. Ainſi les comparaiſons de Bayle ne ſont que des diſparates, & ſes argumens ne ſont que des ſophiſmes. Nous ne dirons rien des autres paralléles apportés par la même auteur, où il n' y pas un grain de bon ſens, & dont le ridicule ſaute aux yeux. La liberté de l' homme ſous l' image des cheveux d' une Reine, ou des rubans d' une Dame, c' eſt en vérité quelque choſe de bien juſte, & de bien brillant.

Mais il n' eſt plus queſtion de couteau à ôter avec violence, de bal à défendre, de cheveux à arracher, ni de coëffures à déranger: Bayle croit enfin conſommer ſa tirade de démon-

ſtra-

ſtrations en diſant fort au long que Dieu pouvoit, même en laiſſant la liberté, empêcher tout le mal, par une *grace efficace par elle même, ou infailliblement ſuivie de ſon effet.* Oui, on l'accorde; mais il ne s'agit point ici de ce que Dieu peut faire; il s'agit de ce qu'il doit. Or comment Bayle prouvera-t-il que Dieu doit donner à l'homme cette grace victorieuſe, (quelque ſoit la maniere qu'on l'explique, n'importe) ſi ce n'eſt en ſuppoſant qu'il doit abſolument empêcher le mal, qu'il ne peut avoir de raiſon de le permettre, ce qui eſt préciſement ce qu'on lui nie, & qu'il devroit prouver? Seroit-ce parce que ſans cette grace il auroit fait à l'homme un bien de moins? Mais comment prouvera-t-il qu'une bonté infinie doive faire à l'homme tout le bien poſſible, qu'un bien ceſſe d'être un bien, parcequ'il peut y en avoir un autre plus grand. (6)

Si le permiſſion du mal moral n'eſt point du tout contraire à la bonté, & à la ſainteté de Dieu ; elle l'eſt beaucoup moins à ſa puiſſance, & à ſa ſageſſe. Elle n'eſt point contraire à ſa puiſſance, puisqu'il ne le permet que parce qu'il le veut, & autant qu'il le veut : il peut l'empêcher toutes les fois qu il le veut, il l'empêcheroit toujours s'il le vouloit. Auſſi elle n'eſt pas contraire à ſa ſageſſe, car quoique le péché ſoit un déſordre, ce n'eſt qu'un déſordre particulier, qu'il ſait faire tourner à l'exécution de ſes deſſeins, & rentrer dans l'ordre général, dont le but eſt la manifeſtation de ſa gloire & des ſes attributs, ce qu'il obtient également en le puniſſant, ce qui nous manifeſte ſa juſtice, ou en le pardonnant, ce qui nous manifeſte ſe miſéricorde, & en tirant ſouvent les plus grands biens, ce qui nous annonce ſa providence, & ſa ſageſſe. (7)

On

On ne dit pas pour cela que Dieu permet le péché pour en tirer le bien, qu'il le permet à fin de manifester sa justice en le punissant, qu' ayant à choisir entre un monde parfaitement bien réglé & orné de toute vertu, & un monde tel que celui-ci, où le péché & le désordre dominent, a préféré celui-là parcequ'il y a trouvé mieux les intérêts de sa gloire. Dire que Dieu manifeste sa providence dans le crime même, ce n'est pas dire, qu'il permet le crime pour manifester sa providence, Ces deux propositions, qui d'abord paroissent semblables, sont d'une différence enorme. La premiere en supposant en Dieu des desseins pleins de sagesse dans la permission du péché, rend hommage à sa sainteté, & à sa gloire, en reconnoissant qu'il sait la faire briller dans le théatre même du crime; mais cela ne vient pas du crime, il ne vient que de lui seul, qui en le permettant sait encore y trouver

moyens de manifester ses perfections. La seconde proposition a un sens bien différent : elle suppose que le péché devient à Dieu le motif de ses oeuvres, ou tout au moins le moyen nécessaire pour développer ses perfections, ce qui est faux. Est-ce donc que Dieu n'auroit pas trouvé également sa gloire dans un monde vertueux ? L'idée est absurde, & jamais Théologien ne l'a proposé : il ne faut pas faire dire aux Théologiens ce qu'ils ne disent point. Ce n'est que par ignorance, ou par une équivoque affectée & insidieuse que parceque le Théologiens, d'après ce que la foi leur apprend, disent que Dieu sçait tirer sa gloire du mal même, on voudroit regarder le mal comme la fin que Dieu se propose, & un moyen essentiel pour en tirer des effets salutaires. Non, rien de semblable. L'un est un trait de foiblesse & de malice, l'autre d'une sagesse & d'une bonté infinie. Bayle en voulant prou-

prouver dans les formes que quoique Dieu ait mieux trouvé ſa gloire dans un monde tel que celui-ci, auroit dû lui préférer un monde vertueux, parce qu'il faut toujours préférer l'honnête à l'utile, & l'on ne doit jamais faire marcher l'utilité devant l'honnêteté, ſe bat contre ſon ombre, & le blaſphême qui ſe trouve dans le paralléle d'un pere qui laiſſeroit caſſer les jambes à ſes enfans à fin de faire paroitre l'adreſſe qu'il a de rejoindre les os caſſés, avec Dieu qui permet le péché pour de juſtes fins, ce blasphême dis-je, eſt tout de lui ſeul. (8) Paſſons à la proſpérité des méchans.

L'homme méchant & heureux; voilà la troiſieme objection contre la Providence. *Dans tous les tems & dans toutes le nations*, dit Bayle, (Diction. art. Rufin,) *ſans en excepter ni notre ſiècle ni le Chriſtianiſme, la proſpérité des méchans a fait murmurer contre Dieu, & inſpiré pluſieurs doutes ſur la Provi-*

den-

dence. D'autre côté on a répondu toujours & par tout à cette objection: puisque donc elle n'a jamais cessé de revenir, non obstant toutes les réponses, il faut conclure qu'elle a quelque chose de fort spécieux, & je ne sai quelle proportion avec notre entendement qui fait qu'elle y rentre sans nulle peine, la chassâ-t-on à coups de fourche. L'auteur avoit mieu rencontré dans le même Dictionnaire *art. Diagore*, où après avoir remarqué que l'amour excessif que Diagore portoit à ses ouvrages, dont celui qui les lui avoit derobé par un crime heureux, en tiroit toute la gloire, est ce qui le porta à nier la providence, il conclut par dire que *jamais la prospérité d'un malhonnête homme a fait douter de la Providence á ceux qui se ressentoient de cette prospérité, ou qui du moins n'en recevoient aucun mal.* L'amour propre, l'interêt, l'orgueil; voilà ce qui fait que cette objection revient toujours

non

non obſtant toutes les réponſes, & non pas ſa conformité avec notre entendement. Les méchans nous ſont incommodes, & on voudroit en être delivré: notre orgueil nous fait regarder nous mêmes comme ſeuls vertueux; ainſi l' on ſe flatte d' être épargné dans le châtiment, ce qui feroit un témoigne public rendu à notre vertu. (9) Mais voyons ſi cette objection en effet eſt ſi conforme à notre entendement & à la raiſon.

D' abord ſi la raiſon nous dicte qu' un Dieu eſſentiellement juſte ne peut point laiſſer le crime impuni; elle ne nous dicte pas qu' il doive toujours le punir d' abord. Une juſtice qui puniroit toujours d' abord, ne laiſſeroit jamais aucun lieu au repentir, & ſeroit par la même indigne de l' être infiniment parfait, dans le quel elle doit être unie à la bonté, à la ſageſſe, & à ſes autres attributs. S' il puniſſoit toujours d' abord, l' impieté & l' irreligion

trou-

trouveroient dans cela même de quoi l'accuser, & sa providence ne seroit pas à couvert de leurs blasphêmes.

Du moins, dira-t-on, Dieu devroit punir toujours d'abord tout ceux qu'il prévoit qu'il ne se répentiront point, & mourront endurcis dans le pêche. On l'accorde pour un moment: c'est déjà renoncer au principe prétendu si conforme à la raison, que de le restreindre, & avouer qu'il n'est pas vrai dans toute sa généralité. Mais si ce méchant qu'on suppose devoir mourir endurci dans le crime servit à quelque chose dans les desseins de Dieu, le punir d'abord ne seroit-il point contre la sagesse, & la providence même, qui s'en sert comme d'un instrument? Le principe se trouve donc faux, même dans ce cas. En effet combien de fois à l'occasion du châtiment de certains scélerats illustres, d'ailleurs libérals, généreux, utiles à la patrie (par vertu, ou par ambition n'impor-

te)

te) enlevés par une mort prématurée, ou dechûs de leur poſte, on accuſe la Providence d' avoir privé tant de pauvres de leur ſecours, l' état de ſon ſoutien, les peuples de leur appui ? Ainſi cette punition ſubite n' auroit pas même l' avantage prétendu d'étouffer dans ſa ſource les murmures des hommes audacieux, & impies, ou ignorans, & de leur ôter l' occaſion de ſe plaindre de la Providence, Auſſi ne ſeroit-ce pas là rendre la vertu mercenaire? car on doute fort qu' un homme qui auroit toujours à ſon côté le bourreau prêt à l' étrangler ſans autre forme de procès á l' inſtant même qu'il vole, montrât un grand amour pour la juſtice à ne point voler. (10)

Ajoutez que l' homme ſe trompe ſouvent dans ſes jugements en prenant des coupables pour des vertueux, que que ce qu'il appelle des vertus ne ſont quelque fois que des grands vices cachés ſous le dehors impoſant de

la vertu: ainſi toutes les fois que Dieu ſcrutateur des coeurs puniroit un méchant que l'on croit vertueux, on l'accuſeroit de punir la vertu même. Souvent un délit, qui nous ſemble mériter les plus grands ſupplices, eſt pardonnable, parce qu'il a été commis par foibleſſe, par ſurpriſe, ou par erreur; & celui d'entre deux hommes, que l'on juge ſouvent egalement coupable même celui qui le paroit d'avantage, l'eſt moins. Dieu connoit le degré de malice de chacun des deux, & par conſéquent doit y proportionner le châtiment: nouveau ſujet de murmures; on l'accuſeroit d'injuſtice & de partialité.

Ces méchans qui ſemblent n'être né que pour devenir le fleau du genre humain, tels que ces monſtres que l'on vit de tems en tems s'aſſeoir ſur le throne des Céſars, ces brigands heureux qui ont devaſté la terre &c. ſervent dans les deſſeins de Dieu au châti-

ti-

timent des peuples coupables, & souvent un méchant est puni par un plus grand méchant que lui; souvent Dieu les laisse prospérer & arriver au faîte de la puissance, & de la grandeur, pour que leur punition n'en devienne que plus éclatante pour instruction & pour frein des autres, & pour qu'elle porte la marque qu'elle ne vient que de lui seul. On ne fait prèsque point d'attention à la chûte d'un particulier obscur, qui reste inconnue à la plus part des hommes; les chûtes qui nous frappent ne sont guères que celles de ceux qui nous ont frappé auparavant par leur élévation & par leur prospérité. Le renversement d'une fortune médiocre peut être l'ouvrage des hommes; les lieux les plus élevés, les plus hautes montagnes ne sont abattues que par la foudre. (11)

Ces buts, ces desseins très conformes à la raison, & très dignes de la sagesse & de la Providence de Dieu

ſont ce que nous ignorons, & qui excéde les bornes de nos connoiſſances. Ce ſont là des myſteres impénétrables à notre foible raiſon, & il y auroit autant de témérité à prétendre les deviner, qu'il y en a à les nier. Mais dès que la raiſon nous montre qu'ils ſont poſſibles, on ne ſauroit rien conclure contre la Providence de la proſpérité des méchans, quoique nous ne puiſſions pas connoitre ces fins, ni les deviner, & tous nos doutes contre elle ont leur ſource non pas dans la raiſon, mais dans notre curioſité. Ce doutes ne reviennent, quelque choſe que l'on faſſe pour les chaſſer, que parceque l'homme eſt curieux & téméraire (12)

Il y a plus; non ſeulement la raiſon ne nous dicte point que Dieu doive punir toujours d'abord les méchans; mais elle ne nous dicte pas non plus qu'il ne puiſſe en différer la punition à une autre vie à venir, à la connoiſ-

ſan-

fance de la quelle cette même profpérité conftante de plufieurs grands fcélerats pendant toute cette vie-ci conduit naturellement la raifon, même fi elle n'étoit point démontrée d'ailleurs, comme nous le verrons dans le Tome fuivant. Une fois accordé que Dieu pour fes fins peut différer le châtiment des méchans pour un tems, comme nous venons de le prouver, on ne fauroit nier qu'il ne puiffe le différer pour un tems plus long. S'il peut le différer un jour, un an; il peut le différer dix, trente, quattre vingt ans, il peut le différer jusqu' après la mort. La vie d'à préfent & la vie avenir, que nous régardons comme deux chofes différentes, ne font réellement, & devant Dieu, que deux parties qui ne font qu'un feul & même tout. Ce n'eft dans ces deux vies que la continuation de la même toile, & du même deffein, dont nous ne voyons qu'un commencement & une partie.

Ce raisonnement par le quel de la prosperité constante des méchans on déduit l'éxistence d'une autre vie, n'a pas été inconnu aux Payens, comme nous l'apprenons dans Cicéron &c. & la croyance de cette vie à venir n'est pas une invention pour disculper la Providence; mais une suite nécessaire de cette même Providence, & de la justice de Dieu, d'ailleurs démontrée, & évidénte à la raison.

Supposons pour un moment que cette autre vie ne soit pas d'ailleurs démontrée, on n'oseroit certainement pas dire qu'il soit démontré qu'elle n'éxiste point. Ainsi dire, d'un côté il n'y a point d'autre vie que celle-ci, (ce qui n'est nullement prouvé) il y a d'autre côté des méchans impunis & heureux tant qu'elle dure, dont il n'y a point en Dieu de justice & de Providence, (ce qui est contraire à une vérité d'ailleurs démontrée) quel raisonnement! Il est certain, il est évi-

dent,

dent, il eſt démontré que Dieu eſt juſte, qu'il ne ſauroit manquer de Providence, & cependant il y a des méchans heureux dans cette vie-ci, il y en a donc une autre, dans la quelle il ſe reſerve de leur faire ſentir les effets de ſa juſtice, & d'accomplir les deſſeins de ſa Providence: voilà ce qui eſt conforme à la raiſon. Ainſi la Providence n'a pas beſoin de punir toujours les crimes dans cette vie, pour étre abſoue de l'accuſation que lui intentent les impies au ſujet de la proſpérité des méchans, comme s'expriment Diogéne au ſujet de la mort d'Harpale & Claudien à celui de la chûte de Rufin. Tous ſes detracteurs auroient dû, méme ſans cela, être mis hors de cour. (13)

Si la raiſon de mettre un frein aux autres méchans ſemble exiger que de cette vie même Dieu puniſſe quelque fois le crime par un châtiment préſent, qui paroit le plus propre à frapper des

hommes ſenſuels qui ne ſont guidés qui par les ſens, & qui réveille en eux de tems en tems l'idée des châtimens futurs; elle n'exige pas qu'il le faſſe toujours. Le frein que le châtiment met aux crimes ne conſiſte pas dans le tems, mais dans la certitude du même châtiment. Auſſi ſi la crainte du châtiment d'une autre vie n'eſt pas un frein capable d'arrêter les méchans, parce qu'ils le regardent comme éloigné, & qu'ils eſpérent toujours d'être en tems de l'éviter; il en feroit de même des châtimens de cette vie, qu'ils pourroient toujours ſe flatter qu'ils ne viendront pas ſi tôt. Il n'y auroit donc qu'un châtiment ſubit qui pourroit les arrêter; mais nous avons vû que Dieu peut le différer, & que rien n'exige qu'il ſe ſerve d'un tel moyen, qui ſeroit d'ailleurs inutile pour fermer la bouche aux impies, & pour juſtifier ſa Providence. (14)

NO-

NOTES.

(1) Disculper Dieu d'être l'auteur du péché en lui ôtant la préscience de l'abus que l'homme auroit fait de sa liberté, comme font les Sociniens, & l'auteur des *Lettres Persannes*, c'est admettre une erreur, & une impieté inutile. Si c'étoit de la bonté & de la sainteté de Dieu d'empêcher tout mal moral; la seule possibilité de l'abus que l'homme pourroit faire de sa liberté suffiroit pour que Dieu n'eût pû la lui donner. Bayle auroit pû s'en tenir là, au lieu de substituer à la préscience de la chûte de l'homme une science conjecturale de cette même chûte, tout-à-foit indigne de Dieu, exposée sous l'image indécente, & sous des mots près-que obscénes d'une mere qui en voyant par une fenêtre la maniere de la quelle sa fille se défend peut en conclure sans crainte de se tromper qu'elle succombera. Bayle *Diction. art. Pauliciens.* Lettres Perf. *Lett.* 31.

(2) Si l'on n'accorde pas que l'homme puisse être heureux sans la liberté, c'est qu'on pourroit en douter avec raison. On ne sauroit être heureux sans connoitre son bonheur, & il paroit que sans la liberté il ne sauroit y avoir des êtres intelligens: ainsi l'homme qui ne seroit pas libre ne le connoitroit point, car il ne seroit point intelligent.

Cette réponse tirée de ce que la liberté est nécessaire à fin que l'homme puisse aimer de Dieu par choix, & mériter son bonheur est apportée par Saint Basile. Bayle qui pour s'en moquer le fait souvenir du Paradis, où les élûs, quoiqu'ils ne soient pas libres à pecher, aiment Dieu volontairement, & ne laissent pas de mériter, se montre bien peu informé de ce pays, & bien peu versé en Théologie. *Faut-il donc les comparer, à des esclaves*, dit-il d'un air insultant, *qui n'obéissent que par force? A quoi songeoit Saint Basile?* Les Saints du Paradis y aiment Dieu sans doute volontairement, ils ne l'aiment point par force & malgré eux, car cet amour n'est pas contraire, il est même très conforme à leur volonté; mais ils l'aiment par une nécessité heureuse qu'ils ont choisi eux mê-

même en l' aimant librement sur la terre, & qui en est la récompense; ils ne l' aiment point par choix, il ne méritent point, leur état est un terme où tout est immuable. Voilà ce que disent les Théologiens. Falloit-il leur faire dire ce qu'il ne disent point, & confondre des états, & des objets si différens? A quoi songeoit Bayle ? Bayle *Dict. art. Marcionites Rem. F.*

Inférer que le raison de laisser lieu à l'homme de mériter en le créant libre ne contente pas en conscience ceux-là mêmes qui l'apportent, quelque semblant qu'il fassent d'en être contents, parce qu'elle ne contente pas lui même, c'est avancer une assertion sans preuves, & supposer dans les autres ce même esprit ténébreux tourné à la chicane & à l'impieté, qui est la seule raison pour la quelle il ne se contente point des réponses dont tout homme raisonnable & de bon sens se trouve satisfait.

Avancer avec la même auteur qu'un monde où l' homme fût *forçé à mériter*, où il fût *déterminé au bien moral* comme il l'est au *bien physique*, seroit meilleur qu'un mondo qui renferme la possibilité du mal moral, quelle absurdité Cette absurdité a été répétée par les auteurs de la *Contagion sacrée*

& du *syſthême de la nature* &c. qui l'ont aparemment copié dans le Sophiſte de Rotterdam. L'homme *forcé à meriter, déterminé au bien moral, comme il l'eſt au bien phyſique*, c'eſt-à-dire libre & non libre: a-t-on jamais entendu de contradiction plus formelle dans les termes? Auſſi ſoutenir qu'un tel monde où l'homme ne ſeroit pas libre, & par conſéquent où il n'y auroit ni bien moral, ni vertu, & où toutes les créatures en ſeroient auſſi incapables que les cailloux, la plante, ou la brute dépourvue de raiſon, eſt le ſeul digne de la ſageſſe & de la bonté du créateur, c'eſt prétendre que Dieu n'a pû créer que des brutes, des plantes, & des cailloux. C'eſt ſur cela que porte la réponſe de Saint Baſile, dont on a parlé ci-deſſus. Prétendre que le plan d'un monde qui en laiſſant a l'homme la liberté laiſſe lieu au merite & à la vertu eſt moins conforme à la ſageſſe, & à la bonté de Dieu, *qu'eſt-ce dire autre choſe*, dit ce Pere, *ſi ce n'eſt qu'une nature qui n'eſt pas douée de raiſon, eſt plus excellente qu'une nature raiſonnable, & que les êtres qui n'ont ni mouvement ni intelligence valent mieux que ceux qui conférent, qui jugent, qui*

choi-

choisissent ? Rien assurement n'est plus profond, plus judicieux que ce raisonnement : celà vaut bien mieux que tout ce fatras d'objections, dont Bayle a rempli tant d'articles de son Dictionnaire. S'il avoit voulu réfléchir sur cette profondeur de lumieres de Saint Basile dans la doctrine de cette Homélie, il n'auroit pas dénaturé une de ses pensées pour la critiquer sans respect, & sans justesse. Basil. Homil. *Quod Deus non sit auctor peccati.* Bayle *Dict. art. Pauliciens*. Systh. de la nat. *part.* 2. c. 3 Contag. sacr. c. 2.

(3) Cette équivoque est souvent commise par Bayle afin d'éblouir & de surprendre le lecteur. *Un principe*, dit-il, *infiniment bon & saint* doit créer l'homme *non seulement sans aucun mal actuel, mais aussi sans aucune inclination au mal.* On l'accorde ; mais la liberté n'est pas un mal, elle est un bien ; le pouvoir de faire le mal n'est pas une inclination au mal, & en être susceptible n'est pas y être déterminé. Ce n'est cependant que sur cette équivoque qu'on avance que la liberté est un mouvois présent, & qu'on la compare à la robe empoisonné que Déjaneïre donna à Hercule. Si tout ce

dont

dont on abuse est un mouvois présent, Dieu auroit donc aussi mal fait de donner aux hommes des yeux, & des mains &c. parcequ'il y en a qui jettent de regards lascifs, qui tuent, qui volent &c. Répétons de nouveau ; l'abus que l'on fait d'un don est mouvois ; mais le don n'en devient pas mouvois : l'abus qu'on en fait ne change rien à sa nature ; Il démeure toujours un bien. Bayle *Dict. art. Panliciens. Rem. D.*

(4) Cette réponse a déjà été donnée par Origene ; en refutant la quelle Bayle montre la même justesse qu'au sujét de celle de Saint Basile dont on a parlé ci-dessus. Il envoye Origene aussi en Paradis, où il lui montre les Bienheureux fixés irrévocablement au bien, sans être immuables, infinis, comme Dieu. Mouvois raisonneur, & Théologien encore pire. Bayle n'entend pas, ou feint de ne pas entendre la réponse d'Origene. Les Bienheureux ne sont fixés irrevocablement au bien que par un décret libre de Dieu, & leur bonheur invariable n'annonce point en eux une impeccabilité absolue & essentielle : il suppose au contraire le choix libre qu'ils ont fait de la vertu, & par consé-

ſéquent leur ancienne *péccabilité*. C'eſt préciſement pour ne pas avoir péché, lorsqu'ils auroient pû le faire, qu'ils ſont placés dans un état, où le péché leur eſt déſormais réellement impoſſible: mais encore une fois, il ne l'eſt que dépendamment de la volonté de Dieu. L'impeccabilité qu'auroient tous les hommes ſur la terre, d'après le dogme de Marcion, n'étant point une récompenſe, ni ne dépendant point de la libre volonté du créateur, ce feroit une impéccabilité attachée à leur eſſence, ils ne la devroient à Dieu qu'entant qu'il leur a donné l'éxiſtence, & par conſéquent ce ſeroit, comme nous l'avons remarqué, une participation éxacte de l'infinité, de l'immutabilité, de la ſainteté de Dieu même. Voilà ce qui répugne & implique contradiction: ainſi où eſt le parallèle avec les Saints du Paradis? Après une bévue ſi groſſiere, qui confond deux choſes ſi diſparates, il ſied bien à Bayle de dire que le Marcionite qui n'a rien à repliquer à cette réponſe d'Origene *s'eſt payé de la plus mauvaiſe réponſe*. Bayle *Dict. art. Marcionites, Rem. 6*.

(5) Bayle *Diction. art. Pauliciens.*

(6) Bayle *Dict. art. Marcionites. Pauliciens.*

Le sophisme perpétuel, que fait Bayle sur cette matiere, est de ne considérer la bonté que sous une idée abstraite. Il ne veut considérer qu' une bontè toute pure, & pour nous servir de ses expressions *in supremo gradu, ut dicto*, c' est-à-dire dans le plus haut degré d' abstraction, & de cette bonté, qu' il appelle lui même une bonté idéale, il en déduit ses conséquences. Or une bonté abstraite, idéale, n' éxiste nulle part, & comme elle ne sauroit faire aucun mal, ainsi ne pourroit faire aucun bien. Toute bonté réelle éxiste dans un sujet, ou fini comme l' homme, ou infini comme Dieu; ainsi il doit y avoir nécessairement de l' accord, des dépendances, des relations entre elles & les autres devoirs, les autres vertus, ou les autres perfections qui se trouvent dans le sujet dans le quel elle éxiste. A force d' abstraction & de la separer des autres perfections & des autres dèvoirs on n' en fait plus qu' une véritable & aveugle imbécillitè: un homme qui ne seroit que bon

se-

ſeroit un ſtupide & un ſot. A plus forte raiſon elle doit donc s'allier en Dieu avec ſes autres attributs de juſte, de ſage, de tout-puiſſant, & aux rapports divers qu'il a à ſes créatures de Souverain, de maitre, de cauſe univerſelle &c. Ainſi au mot de *bonté* que l'on ſubſtitue le mot *Dieu*, *ou la bonté de Dieu*, & l'équivoque paroitra à découvert. Qui dit *la bonté* n'annonce qu'une bonté abſtraite & idéale, qui dit *Dieu*, ou *la bonté de Dieu* annonce un être bon, tout puiſſant, juſte, ſage &c. ou la bonté de cet être. Or ſi dire que c'eſt de la *bonté* de faire tout le bien poſſible éblouit d'abord la raiſon, & ſurprend notre jugement; dire qu'un *être bon, mais au même tems tout-puiſſant*, *juſte*, *ſage &c.* doit le faire, c'eſt avancer une choſe dont l'abſurdité ſaute aux yeux. V. Bayle *Dict. art. Origene.*

Si nous nous ſommes ſervi en parlant de la bonté de Dieu d'une expreſſion impropre en diſant qu'elle éxiſte en lui comme dans un ſujet, ce n'a été que par amour de brieveté, & pour épargner un plus long circuit. Elle n'éxiſte pas en Dieu comme dans un ſujet : elle eſt identifiée avec lui, & avec ſes au-

tres perfections, elle eſt Dieu même. Non ſeulement notre remarque ne perd par là rien de ſa force; mais elle n'en dévient que plus juſte & plus évidente.

Mais Bayle convient enfin lui mêe- que le meilleur moyen d' expliquer le mal moral eſt de recourir au libre arbitre. *C'eſt le ſeul parti qu' on puiſſe prendre, il faut paſſer par là néceſſairement.* Ajouter qu'après cela on ſe trouve au milieu d'un carrefour, dont lui diſoit un docte Abbé de ſes amis, *j'ai quattre chemins autour de moi, celui des Calviniſtes celui des Janſeniſtes, celui des Thomiſtes, & celui des Moliniſtes. La premiere route eſt contraire au Concile de Trente, la ſeconde aux conſtitutions des Papes, la troiſieme à la raiſon, la quatrieme à Saint Paul. &c.* c' eſt ſe jetter dans une controverſe tout-à-fait étrangere à la queſtion, pour ſemer de nouveaux doutes, & confondre le lecteur par une diſparate qui n' annonce qu' un manque de juſteſſe, & où l' on n' apperçoit que le projet de railler, & que l' impieté. Ainſi nous le laiſſerons au milieu de ſon carrefour avec ſon Abbé qui n' étoit certainement pas des plus doctes. Bayle *Dict. art. Pauliciens.*

(7)

(7) Parmi les biens que la ſageſſe de Dieu a ſçu tirer du péché du premier homme, les Chrétiens regardent avec raiſon comme le plus grand la manifeſtation de ſa grandeur & de ſa ſainteté infinie dans la maniere dont il a exigé qu' il fût reparé, & les avantages que cette reparation a procuré aux hommes qui veulent en participer aux fruits; mais ce n' eſt pas encore ici le lieu d'en parler.

(8) Bayle *Dict. art. Pauliciens.*

V. Chapitre XV. *Optimiſme.*

(9) Si on trouve les mêmes doutes dans le Roi Prophete; ou il ne fait que propoſer ſous ſon nom ceux des autres, ou ce ne ſont que de ces doutes involantaires qui viennent quelques fois même aux plus grands ſaints, qui ne ſont pas toujours exempts de toutes les foibleſſes de l' humanité; mais que d' ailleurs il rebute par la conſidération des deſſeins imperſcrutables de la Providence, & de la fin funeſte des méchans On trouve la même choſe dans Gerémie. Ce n' eſt ſans doute que par amour propre que le Prophète Jonas trouvoit mauvais que Dieu n' eût pas détruit la ville de Ninive, pour ne pas paſſer pour

avoir annoncé une ruine, qui n'arrivoit point. C'eſt par un aigreur de caractère, & par un zéle peu éclairé que les Apôtres n'étant pas encore inveſtis de la vertu d'en haut, auroit voulu que Jeſus Chriſt fit deſcendre à l'inſtant le feu du ciel ſur les Samaritains, qui lui avoient refuſé l'entrée dans leur ville. *Pſ.* 72. *Hierem. c.* 12. *Jon. c.* 4. *Luc. c.* 9. *v.* 54.

(10) Auſſi parce que Dieu prévoit que ces méchans ne profiteront pas du tems, & des graces qu'il leur accorde, il ne laiſſe pas pour cela de leur faire un benéfice véritable, & l'abus qu'ils en feront librement ne change point ſa nature. S'il leur devient un bénefice inutile par leur faute; il ne l'eſt pas à Dieu, pour manifeſter ſa miſericorde: ainſi il y a toujours une fin digne de lui.

Le parallèle de la juſtice humaine qui doit punir d'abord le crime, s'il ſe peut, avec la Divine, eſt fautif et impertinent. Qu'on ſe rappelle ici de nouveau ce que nous avons dit des devoirs & des conſéquences diverſes, qui naiſſent du même princiqe appliqué à des êtres divers. Le juſtice humaine

ne

ne punit que l'acte externe, qui est préjudiciable à la societé, et ce qui se passe dans le coeur n'est pas de son ressort; ainsi elle ne doit avoir aucun égard au repentir: la justice humaine n'est pas sure, comme la Divine, qu'en différant le châtiment le criminel ne lui échappera point, & par conséquent elle s'exposeroit à laisser le crime impuni: on ne sauroit supposer nulle fin à la justice humaine de le différer; même ce seroit une cruauté que de laisser pourrir des années un criminel dans un cachot, en le surchargeant d'une peine de plus, d'ailleurs inutile à le sauver de l'arrêt porté par les loix. Aussi arrive-t-il quelque fois que le bien public exige qu'on différe le supplice d'un coupable? La justice humaine dans ce cas peut le différer, le pardonner même, s'il le faut. *Excellens arte non debet mori.*

(12.) Ce n'est pas à dire pour cela que Dieu laisse prospérer les méchans afin qu'en multipliant leurs crimes ils lui procurent le plaisir de les punir par un plus grand châtiment. Cette idée revolte la raison, & comparer, comme fait Bayle, la conduite de Dieu à celle d'un Prince, qui donneroit à un de ses sujets un gouverne-

ment, où il prévoit qu' il se rendra coupable de haute trahison, pour pouvoir le punir du dernier supplice, ou à cet Eutrapelus dont il est parlé dans Horace, qui donnoit à ceux à qui il vouloit nuire des habits magnifiques, qui leur inspirant de l' orgueil, & fomentant en eux l' oisiveté & l' amour du plaisir & de la débauche, le réduisoient enfin à être gladiateurs, ou valets de jardinier, est un vrai blasphême. Si un méchant heureux en abusant de sa prospérité multiplie ses crimes & s' attire un plus grand châtiment, c' est sa faute, & non le motif, le but de la Providence. On ne dit point que le but du Seigneur soit la multiplication des crimes du coupable, & l' augmentation du châtiment; on dit que si le Seigneur laisse prospérer sur la terre certains impies, cette prosperité n' altére point sa sagesse, qu'en la permettant il ne s' ôte pas le moyen de montrer sa justice, qu' il trouve même une occasion de la faire briller avec plus d' éclat. Il ne faut pas déguiser les dognes de la religion pour les blasphêmer. Bayle *Diction art. Origene.* Horat. l. 1. *epist.* 18.

C' est ici que se montre la délicatesse de Bayle, qui se scandalise de cette expressi-

pression de Claudien au sujet de la prospérité des mèchans.

. . . *Toluntur in altum,*
ut lapsu graviore ruant . . . .

Cet *ut* lui fait horreur. *On ne sauroit*, dit il, *en soutenir l' idée sans frissonner : vous donnez à l' être infiniment parfait, & par conséquent d' une bonté infinie, un motif, & une cause finale, qui bien loin de contenir quelque véstige de bonté, marque le caractere le plus tyrannique, & le plus malin qu' on puisse concevoir* Aussi se met-il à prêcher Claudien, & à le refuter en lui disant, *faites taire la raison, obligez la d' acquiescer à l' autorité. Dieu l' a dit, Dieu l' a permis, cela est donc vrai, juste, sagement fait, sagement permis.* Qu' il est plaisant d' entendre un Philosophe si conséquent citer à un auteur Payen l' autorité de la Révelation! La méprise est forte. Si un Théologien Catolique avoit aussi mal raisonné, quels reproches ne lui auroit pas fait le Critique inexorable de Rotterdam?

Que la conscience timide & délicate de Bayle se rassure: cet *ut* ne désigne pas le motif; il ne marque que l' événement. Il n' indique pas la fin que Dieu se propose dans la prospérité des méchans, mais ce qu' il en suit, & ce qui arrive par leur

faute. Au pis aller la Poéte auroit mal raisonné, & la Religion n' est pas résponsable des expressions peu exactes, & des opinions absurdes des Payens.

Mais Claudien n' est que le masque: Bayle sous ce personnage attaque un texte du Prophéte, & d' autres passages de l' Ecriture, où il est dit que Dieu *leur dresse un piége* (aux mechans) *en les rendant si heureux*, qu' il *les abaisse en les élevant*, qu' il *a fait le méchant pour sa gloire dans le jour de la calamité*, expressions qui ne marquent point l' objet positif des voies de la Providence, & ne se rapportent qu' à l' événement. C' est là la vraie clef de sa méprise volontaire. Bayle n' ignoroit pas le vrai sens de ces passages, ainsi que de celui de l' Exode sur la dureté de Pharaon, de I. C. sur l' aveuglement des Juifs, de S. Pierre sur la punition de Judas e. c. aussi clairement expliqués dans un sens vrai, plein d' équité, & conforme à tous les principes de la Religion; mais il avoit envie de blasphêmer. Bayle *dict art. Rufin. Ps.* 72. *Prov. c.* 16. *v.* 4.

(12.) Il s' en suit de là que quoique la conduite de la Providence contienne

notre égard des obſcurités impénétrables, entant que nous ne ſaurions connoitre tous ſes deſſeins, ni déterminer les fins qu' elle ſe propoſe' n'eſt pas pour cela un myſtere, puisqu elle porte ſur un principe infaillible & évident à la raiſon, qui eſt la ſageſſe infinie de Dieu. C' eſt ainſi que les concluſions géométriques ne laiſſent pas d' être certaines puisqu' elles émanent néceſſairement d' un principe évident, quoiqu' elles ne ſoient point évidentes par elles mêmes. Ainſi Bayle a tort de metttre la Providence de niveau avec les myſteres de la Trinité, de l' Incarnation &c. qui ne portent ſur aucun principe évident à la raiſon, pour en déduire qu on n' en doit jamais diſputer avec certaines gens, qu' on ne doit la prouver, ni refuter les objections que l' un fait contre elle, que par la Révélation. Mais Bayle en diſant cela ſe faiſcit fort de combattre aprés la Révélation & de la renverſer par la raiſon, & ſous le dehors, trompeur d' une ſoumiſſion affectée il ſe moque de la Religion, en faiſant ſemblant de la reſpecter.

(13) Diog. *ap. Cic. l. 3. de nat Deo.*

Saepe mihi dubiam traxit sententia mentem
Curarent superi terras, an nullus inesset
Rector, & incerto fluerent mortalia casu, &c.
Abstulit hunc tandem Rufini poena tumultum,
Absolvitque Deos. Jam non ad culmina rerum
Injustos crevisse queror: tolluntur in altum,
Ut lapsu graviore ruant &c.

Claud in Rufin. l. 1.

Sans nous arrêter à l'indécence qui se trouve dans les expressions d'arrêt d'absolution prononcé en faveur de la Providence, & de la Providence prise à partie, & citée en justice, que Malherbe, critiqué en cela par Balzac, a emprunté de ce Poëte Payen au sujet de la mort du Maréchal d'Ancre, nous disons seulement que même si Harpale, Rufin, & le Maréchal n'eussent pas été punis de cette vie, on n'auroit aucun droit d'accuser la Providence, n'y ayant rien qui l'oblige à châtier les méchans dans cette vie, & pouvant y avoir des rai-

raisons de permettre qu'ils meurent impunis & heureux, très dignes de la sagesse de Dieu.

Remarquez que si le châtiment de Rufin disculpe la Providence aux yeux de Claudien, celui de Cinna, & de Varrius ne la disculpe pas de même à ceux de Cicéron. Tant il est vrai que l'homme curieux & téméraire qui voudroit pénétrer tous ses desseins, & en juger selon ses foibles lumieres trouvera toujours de quoi l'accuser. Qu'importe, dit-il dans le livre 3. *de la nature des Dieux*, que ces deux scélerats aient enfin reçu la récompense de leurs forfaits? Est-ce que leur châtiment a empêché qu'ils n'eussent tué tant d'honnêtes gens, & causé tant de maux à la république? C'eût été bien mieux d'empêcher ces maux, que de leur en faire enfin porter la peine. Mais Cicéron raisonnoit fort mal. Il en est de ces maux causés par les méchans tout comme des inondations, des pestes, des incendies, des tremblemens de terre, & de tous les autres maux physiques, que nous avons vû que Dieu peut permettre sans déroger à sa sagesse & à sa bonté: ainsi on n'a qu'a y appliquer la même réponse. Lors qu'on

nom-

nomme certains ſcélerats illuſtres, & ces monſtres de Souverains, que Dieu a donné quelque fois aux peuples dans ſa colère, des peſtes, des fléaux du genre humain, ce n'eſt pas là ſeulement une expreſſion poëtique, mais c'eſt vray à la lettre, & à parler Philoſophiquement.

(14) De ce que la Providence n'exige point que les méchans ſoient toujours punis dans cette vie, & qu'il ne puiſſe y avoir des juſtes malheureux, il s'enſuit qu'on ne ſauroit rien conclure au préjudice, ou à l'avantage de quelqu'un, préciſement de ce qu'il eſt heureux, ou malhereux. Il eſt proſpéré, donc il eſt juſte; il eſt puni, donc il eſt coupable: voilà ce qui eſt mal raiſonner. C'eſt le raiſonnement que faiſoient les amis de Job, dont Dieu même a voulu confondre l'ignorance & la témérité. Ajoutez que dire, il eſt puni, donc il eſt coupable, eſt une pétition de principe la plus manifeſte. Tout malheur n'eſt pas une punition: on ne peut donc le regarder comme une punition, qu'en ſuppoſant le crime qu'on veut prouver. Il faut ſur cela ſe bien garder des jugemens téméraires, en voulant pénétrer les deſſeins impérſcrutables de la Providence.

Le

Le malheur en général ne sauroit être une preuve du crime, ni la prospérité ne sauroit être une preuve de vertu & d'innocence. Cela d'autant plus dans la Religion Chrétienne qui nous apprend à regarder les malheurs comme une épreuve, un exercice de la vertu, une occasion de mérite, un moyen par le quel Dieu veut nous détacher du monde, une faveur qu'il accorde à ses élûs.

Mais comme la Providence chatie véritablement quelquefois le crime dans cette vie pour les raisons dont on a parlé ci dessus, cela n'empêche point que lors que le crime de quelqu'un est constaté, on ne soit très fondé à regarder les malheurs qui lui arrivent comme un vrai châtiment; sur tout quand les circonstances qui l'accompagnent nous font entrevoir un arrangement, une combinaison qui marque une intelligence & une force supérieure, qui les a amené par des voyes imprevues, qui les fait sortir de la classe des événemens ordinaires, en se jouant de tous les conseils de la prudence humaine, & de toutes les dispositions les mieux concertées. Sans une Révélation expresse ce n'est là qu'une probabilité; mais dans presque toutes

les actions de la vie ſe régle-t-on ſur autre choſe que ſur des probabilitès? En attribuant de certains déſaſtres & malheurs publics à quelque grand abus, qui régne dans une ville ou dans une nation, c'eſt don agir très prudemment que d'en procurer la reforme & de travailler à à l'exſtirper. Le fanatiſme n'eſt qu'à vouloir attribuer avec certitude un tel déſaſtre à telle cauſe, comme ſi l'on en eût reçu une Révélation expreſſe, & que l'on eût aſſiſté au conſeils du tres-haut en quoi manque ſouvent un zéle peu éclairé, & qui doit être réprimé, ſur tout s'il attaque non le vice pnblic; mais celui des particuliers, ou du Gouvernement.

Ne pas reconnoitre dans ces circonſtances la main de Dieu, & un châtiment de la Providence, parce que dans ces malheurs publics les juſtes ſe trouvent enveloppés auſſi bien que les coupables, c'eſt mal raiſonner. Si tous ne ſont pas coupables du même crime, ils le ſont peut-être d'un autre, qui ne donne pas moins à Dieu le motif, & le droit de les punir, ou s'ils ne ſont coupables d'aucun, ce qui eſt difficile en parlant des adultes, leur malheur parti-

cu-

culier étant une ſuite du malheur commun, on en doit raiſonner comme de tous les autres maux phyſiques, qui ſont une ſuite du plan général. Comme Dieu ne doit pas faire des prodiges pour châtier les méchans; mais il ſe sert pour cela des cauſes naturelles, que ſa ſageſſe a arrangé de maniere que dans tel tems elles dûſſent produire tel effet, pour ſervir à ſa vangeance; ainſi il ne doit point faire des prodiges pour ſauver les innocens.

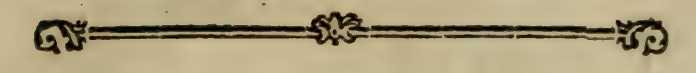
Si l'impieté de Diagore, lorsque le vaiſſeau au bord du quel il ſe trouvoit éſſuya une rude tempête, eût été conſtaté, & que vû les circonſtances on eût été fondé à attribuer cette tempête à un châtiment de ſon crime, il ſe ſeroit tiré bien mal d'affaire en montrant d'autres vaiſſeaux battus par la même tempête, & en demandant s'il étoit donc auſſi lui même ſur ces vaiſſeaux. Cette réponſe de Diagore, que Bayle admire jusqu'au point de conclure qu'elle *doit apprendre aux fidéles, & aux Ortodoxes qu'il ne faut point alléguer à toute ſorte d'incrédules les raiſons qu'on emprunte du train ordinaire de la Providence*, eſt une

pen-

pensée très fausse. En laissant à part que ceux qui étoient à bord des ces autres vaisseaux pouvoient être coupables d'autres crimes, on auroit pû lui répondre: Diagore ne se trouve point sur tous ces vaisseaux; mais tous ces vaisseaux se trouvent malheureusement sur la même mer, où se trouve Diagore. Bayle *Dict. art. Diagore.*



CHA-



CHAPITRE XX.

Incompréhensibilité de Dieu.



L'être éxiſtant de lui même eſt infini; il y a donc une disproportion infinie entre lui & tout entendement fini, & par conſéquent on ne ſauroit jamais comprendre toute ſa nature, ou ſon eſſence. (1)

Cet attribut ou cette proprieté de l'être infini eſt aux croyans une raiſon de l'adorer avec plus d'humilité, & avec plus de reſpect; mais nos Philoſophos en tirent une conſéquence tout-à-fait oppoſée, c'eſt-à-dire, qu'on n'en ſauroit prouver l'éxiſtence, que les hommes ne devroient en parler, ni s'en occuper, ſur quoi ils s'en rapportent à la ſentence de Socrate, attribuée par

d'autres à Ariston, *quod ſupra nos, nihil ad nos.* (2)

Comment s'aſſurer, dit l'auteur du ſyſthême de la nature, *de l'éxiſtence d'un être qu'on ne pourra jamais connoitre? ... Que conclure de tout cela, ſi non qu'il n'exiſte pas ... s'il faut être un eſprit infini pour le comprendre, les Théologiens peuvent-ils ſe vanter de le connoitre eux mêmes? A quoi bon en parlent-ils à d'autres? ... l'incompréhénſibilité de Dieu devroit convaincre les hommes qu'ils ne devroient point s'en occuper.* (3)

D'abord être *incompréhenſible* ce n'eſt pas la même choſe que *contradictoire.* C'eſt ſur cette équivoque que l'Auteur dit que Clarke, au lieu de dire que l'eſſence de Dieu, ou de l'être éxiſtant de lui méme, eſt incomprehenſible, eût parlé plus exactement, s'il eût dit qu'elle eſt impoſſible. Les couleurs ſont incompréhenſibles à un aveuglené: ſont-elles pour cela impoſſibles

&

& contradictoires? Aussi avoit-il peut-être oublié que la matiere selon lui éxiste d'elle même: l'essence de la matiere est donc impossible. (4)

Etre incompréhensible ce n'est pas la même chose qu'être inconnu. Ne connoitre quelque chose qu'à certains égards, & dans un certain degrè, n'en avoir pas une idée adéquate, ce n'est pas n'en avoir aucune idée, ne la connoitre point du tout; entre ne pas connoitre tout, & ne rien connoitre, il y a une grande diversitè. Or lorsqu'on dit que Dieu est incompréhensible, on n'entend rien autre chose, si ce n'est qu'on ne sauroit connoitre toute l'étendue de son être; on n'entend pas qu'on n'en sauroit connoitre absolument rien. Même sans avoir une idée adéquate d'une chose, on peut en avoir une idée claire & juste. Saunderson n'avoit certainement pas une idée adéquate des couleurs, & il en avoit cependant une idée claire, puisqu'il en

parloit très-pertinemment, & en tiroit les conſéquences les plus juſtes. Auſſi comment l'Auteur peut-il nommer inconnu un être, dont la croyance eſt de ſon propre aveu un effet néceſſaire & inévitable de l'impreſſion que font ſur nous les Phenomènes de la nature, qui a été, & qui ſera toujours la croyance de tous les hommes? (5)

Tous les hommes ſavent que Dieu eſt l'être éxiſtant de lui même, eſſentiel, indépendant, éternel, tout-puiſſant, ſource & auteur de tout ce qui éxiſte, & de tout ce qui peut éxiſter, juſte, ſage, ſaint, e. c. Sans approfondir la hauteur impénétrable de ces objets, toujours il eſt vrai que connoitre Dieu ſous cette idée, c'eſt le connoitre clairement : c'eſt pouvoir aſſurer infailliblement qu'il éxiſte, & ſe former une idée de ſes perfections, non pas compréhenſive, mais ſuffiſante pour connoitre, & pour méditer ſa grandeur, pour lui rendre nos hommages.

Si

Si parce que nous ne connoiſſons pas toute la nature, & l'eſſence de Dieu, nous ne dévons point nous en occuper, nous devrions donc auſſi ignorer la matiere, dont l'eſſence & la nature, de l'aveu même de nos Philoſophes, auſſi bien que l'eſſence de tous les êtres, nous eſt inconnue. Les Phyſiciens qui s'en occupent ſans ceſſe feront donc les gens les plus déraiſonnables du monde: ils ſe donnent une peine inutile. S'ils diſoient que l'éxiſtence & les proprietés de la matiere nous ſont prouvées par les ſens, nous répondrons que l'éxiſtence & les attributs de Dieu nous ſont prouvés par la raiſon. Si l'étude de la nature ou de la matiere eſt utile pour pourvoir à notre bien-être phyſique, & à notre conſervation; celle de la divinité eſt utile, néceſſaire même, pour connoitre, & pour remplir nos devoirs, & pour atteindre notre vrai bonheur, & notre déſtination.

Ainſi ſi l'on veut impoſer ſilence aux Théologiens, parce qu'ils ne ſavant pas plus de la nature de Dieu, que le moindre artiſan; il faut l'impoſer de même aux Phyſiciens, & aux Philoſophes. Les Newton, les Deſcartes, les Leibnitz, les Keil, les Muſchenbroech ne connoiſſent pas plus la nature ou l'eſſence de la matiere que le moindre artiſan. Qu'ils s'en aillent donc avec toutes leurs expériences, leurs obſervations, leurs calculs, & qu'ils ne nous rebattent plus les oreilles de gravité, d'attraction, d'élaſticité, de quarrés des diſtances, de loix du mouvement, e. c. Auſſi pourquoi les Athées nous raiſonnent-ils ſans ceſſe de matiere?

Mais comme les Phyſiciens attentifs, qui s'occupent de l'étude de la nature, quoiqu'ils n'en connoiſſent pas mieux le fond, y découvrent plus de proprietés, de rapports, en connoiſſent mieux les manieres d'agir, & en déter-

mi-

minent plus ſurement les effets, qu'un payſan groſſier, faute d'obſervation & de capacité ; ainſi les Théologiens, quoique ils ne connoiſſent pas plus l'eſſence de Dieu que le moindre artiſan, y connoiſſent plus d'objets, & les connoiſſent avec plus de préciſion & de nobleſſe : s'ils n'en connoiſſent pas plus que l'artiſan ; cela n'eſt vrai que pour le fond de ſa nature, mais non pour le développement des verités, & de ſes perfections. Dieu ſe manifeſte & ſe peint dans ſes œuvres : plus on les médite, plus on découvrira donc en lui de perfections, quoiqu'on ne parvienne jamais à pénétrer tout le fond de ſon être, & l'on trouve à la fin une borne inſurmontable, à laquelle le plus grand Théologien n'eſt pas moins contraint à s'arrêter que l'homme le plus idiot. Niera-t-on dans la ſcience de Dieu ce progrès de carriere inépuiſable, qui ſe trouve même dans les ſciences humaines ? (6)

S'il eſt donc utile que les Phyſiciens faſſent part aux autres de leurs lumieres, & ſupléent à leur défaut d'étude, & d'obſervation, faute de loiſir ou de capacité ; il eſt utile de même que les Théologiens, parlant de Dieu, tâchent de réveiller & de développer l'idée que tous les hommes ont naturellement de la Divinité, mais qui ſe trouve ſouvent aſſoupie dans les uns, faute de ne pas s'en occuper, moins développée dans les autres, faute de méditation ou de capacité & ſur tout de s'oppoſer aux Philoſophes de l'erreur, qui ſont tous leurs efforts pour l'éteindre, ou pour la défigurer. C'eſt là le vrai but des Théologiens, & non pas celui que leur ſuppoſe l'Auteur du Syſthême de la nature, de *montrer leur ſavoir, & de nous ſoumettre à leurs vues.* Le but de montrer leur ſavoir paroit bien plus tot avoir été celui des Philoſophes Payens, qui raiſonnoient à parte de vue ſur la Divinité, ſans jamais

mais ſe fixer à rien, & toujours féconds en ſophismes pour détruire & pour ſemer des doutes manquoient toujours de raiſons pour établir la verité. Plût à Dieu que ce ne fût pas là le portrait de pluſieurs de nos Philoſophes, ſur tout de celui de Rotterdam!

Pour ce qui eſt de l'autre but attribué aux Théologiens, c'eſt-à-dire *de nous ſoumettre à leurs vues*, ſi au lieu du terme de nous *ſoumettre à leurs vues* employè avec affectation pour les rendre odieux, on ſe fût ſervi de celui de nous *faire entrer dans leurs vues*, on n'auroit dit rien que de vrai. D'abord que leurs vues ſont raiſonnables & utiles, il leur eſt honorable de tâcher d'y faire entrer tous les autres. Que ſi l'on veut abſolument ſe ſervir du mot de *ſoumettre*; au lieu de dire de nous ſoumettre *à leurs vues*, que l'on dire aux *vues de Dieu*, & ce ne ſera là de leur part qu'un devoir.

Cela d'autant plus, que les Théologiens, en parlant de Dieu, n'en parlent que d'après la révélation. Mais cela n'empêche point que les Philosophes n'en puissent en parler d'après les seules lumieres naturelles, ne s'agissant point ici de mysteres. Bayle vaudroit que sur cette matiere on s'en tint uniquement à la révélation, & que l'on ne crût que Dieu éxiste, qu'il est bon, juste, sage, véritable dans se paroles e c. que parce qu'il l'a dit; sans doute pour se moquer ensuite de celui qui en apporteroit cette belle raison. Comment un homme d'un esprit si subtil que Bayle n'auroit-il pas vû le ridicule qu'il y auroit à prouver l'éxistence, ou la véracité de quelqu'un par son propre témoignage ? Les Philosophes doivent donc prouver l'éxistence, & les attributs de Dieu par des raisons naturelles, ni les Théologiens ne pourroient s'appuyer sur la révélation, s'ils ne supposoient d'avance son existence, sa sagesse

geſſe, ſa véracitè e. c. déjà prouvées à la raiſon.

C'eſt à ce ſujet que ſe montre la délicateſſe de conſcience de nos Philoſophes: ils ne veulent point qu'on parle de Dieu par ſcrupule. Nous ne ſaurions, diſent-ils d'après un de leurs Coriphées, en parler qu'à taſtons; il vaut mieux n'en rien dire que de ſe mettre au risque d'en parler mal. D'ailleurs Dieu n'a-t-il pas voulu ſe cacher lui même, & ſe derober à nos regards téméraires? C'eſt donc l'offenſer que d'oſer porter une main peu reſpectueuſe ſur le voile qui le couvre. Qu'un tel ſcrupule eſt édifiant! Entendit-on jamais de plus grands blasphêmes ſous le langage de la pietè la plus éxemplaire? (7)

Les vrais Philoſophes párlent de Dieu ſur des principes lės mieux démontrés, & évidens à la raiſon. La lumiere qu'ils ont ne chaſſe pas à la vérité toutes les ombres; mais elle

eſt

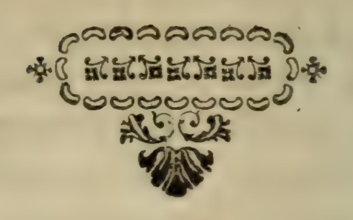
eſt ſuffiſante pour éclairer leurs pas, & ils ne marchent pas à taſtons. Les Theólogiens, qui en parlent d'après la révélation, marchent, il eſt vrai, ſans y voir; mais ils marchent ſur un terrein ſûr, uni, toujours égal, il marchent ſans danger & ſans crainte, ils ne marchent pas à taſtons. Le danger qu'il y a à parler de Dieu n'eſt que pour ces ſoi-diſant Philoſóphes qui abbandonant le chemin, qui leur eſt marqué par la révélation, ou eteignant les lumieres d'une ſaine raiſon, en differtent par préſomption, & par curioſité. Ainſi c'eſt à eux à ſe taire, & plût à Dieu qu'ils ſe fuſſent toujours tûs: ils nous auroient épargné bien des horreurs.

Dieu veut ſans doute ſe cacher à certains égards; il ne veut pas nous manifeſter toute la profondeur de ſon eſſence infinie. Auſſi nous ne pourrions en porter la connoiſſance, ſans ſuccomber à ſon trop de lumiere. Dieu veut

nous

nous cacher le fond des myſteres, & des vérités qu'il renferme dans ſa nature, les voyes, les deſſeins, les vues de ſa ſageſſe & de ſa providence; mais ce n'eſt pas de même de ſon éxiſtence, & de ſes attributs. Même il ne nous a créé qu'à fin de le connoitre, & de l'honorer. Il s'eſt gravè lui même pour cela dans notre eſprit, & y a empreint ſon idée avec des traits inéffaçables, il ſe peint à nos yeux, & à notre raiſon dans toute la nature; le ciel, les aſtres e.c. ſont autant de voix qui nous annoncent ſa gloire, ſa puiſſance, ſa ſageſſe. Chercher à le connoitre nous mêmes, & à le faire connoitre aux autres, c'eſt donc ſuivre ſe deſſeins, ſe conformer à ſes volontés, remplir notre fin & notre devoir. Ce qu'on ne doit pas chercer à connoitre & à approfondir, ce ſont les myſteres, les vues, les deſſeins, qu'il veut nous cacher, qu'il nous défend même d'examiner

miner trop curieusement, & d'en juger avec témérité. Or c'est là précisement ce dont nos Philosophes parlent sans cesse, pendant qu'ils veulent nous imposer silence sur ce qu'il est pour nous un devoir de connoitre, & dont il est utile, convénient, necessaire même de parler.



NOTES.

(1) Clarke *Exist. de Dieu c. 5.*

Cette absurdité de dire qu'on peut comprendre entierement ce que c'est que Dieu a été avancée par Eunomius, & par Aetius deux Herétiques du quatrieme siécle, qui se vantoient même de le comprendre aussi exactement qu'il pouvoit se comprendre lui même. Que les choses sont changées avec les temps! Nos Philosophes d'à présent prétendent qu'on ne le connoit point du tout. La raison sur la quelle se fondoient ces Herétiques sera apportée dans la note 6. Epiphan. *Hæres.* X. Theodoret. l. I. *Hæret. fabul.*

(2) Bayle *Dictioni art. Ariston.*

(3) *Systh- de la nat. part. a. c.* 4.

L'auteur va encore plus loin, & de ce que l'homme ne sera jamais qu' un être fini il en conclut qu'il ne *pourra pas mieux concevoir son Dieu infini dans le monde futur, que dans celui qu'il habite aujourd'huy*, comme si la disproportion qui est entre notre esprit, c'est-à-dire entre notre maniere

niere de concevoir, & de raisonner, & la nature de l'être suprême ne pouvoit diminuer, & même diminuer à l'infini. La connoissance adéquate de Dieu, dit très bien l'auteur des Observations e. c., & celle qu'en a, & en aura successivement dans l'autre monde un être fini, est un courbe séparée de son asymptote par un espace, qui diminue toujours, & qui ne s'anéantit jamais. *Systh. de la nat. l. cit.* Castillon *Observat. sur le livre intitulé e. c. c.* 10.

(4) Si l'auteur disoit, que ce n'est pas l'essence d' un être quelconque éxistant de lui même qui est impossible; mais d'un être éxistant de lui même & immatériel on lui répondroit qu' étant d'ailleurs prouvè que l'être éxistant de lui même ne sauroit être matériel, ce subterfuge ne lui sert à rien. Aussi l'auteur ne peut point s'en servir, puisqu'il convient que même l'essence de la matiere nous est incompréhensible, est cela par la raison que *nous ne connoissons l'essence d'aucun être.* L'essence de l'être éxistant de lui même est donc également incompréhensible, soit que vous fassiez cet être matériel, soit

que

que vous le faſſiez immatériel. Ainſi on conclut toujours de ſes principes que l'eſſence de la matiere eſt impoſſible.

Ce raiſonnement, que nous faiſons ici, & que nous avons fait en pluſieurs autres endroits de notre livre, ne doit être regardé que comme un de ceux qu'on appelle argumens *ad hominem*; car au reſte on n'accorde pas qu'il y ait une égalité parfaite entre les deux termes de la comparaiſon, Dieu, & la matiere. C'eſt ce que ſemble inſinuer l'auteur du *Pyrrhonisme du ſage* en plaidant pour les Athées lors même qu' il fait ſemblant de les condamner. Il eſt faux que Dieu nous ſoit également inconnu, que la matiere. On ne connoit la matiere que par l'impreſſion qu' elle fait ſur nos ſens, Dieu ſe fait sentir immediatement ſur notre esprit, dans notre eſprit même nous avons une preuve la plus convaincante de ſon éxiſtence, & puiſons l' idée de ſa ſpiritualité, de ſon inteligence, de ſa ſageſſe, de ſa liberté. La matiere elle même nous porte á la connoiſſance de Dieu; mais la connoiſſance de Dieu; ne nous fait pas mieux connoitre la matiere. L' auteur du *ſyſthême de la nature* avoue qu' en

aſſociant Dieu à la matiere, elle n'en ſe-era pas plus aiſée à comprendre, d'où il conclut qu'on ne le lui aſſocie donc qu'en pure perte. On lui nie cette conſéquence: ce n'eſt pas pour comprendre l'eſſence de la matiere qu'on admet l'exiſtence de Dieu; mais on eſt contraint de l'admettre pour rendre raiſon de l'éxiſtence, des proprietès connues de la matiere, du mouvement, e. c. quelle que ſoit ſon eſſence, qui nous eſt inconnue *Pyrrhon du Sage* § 96. *Syſth. de la nat. l. cit.*

Ajoutez que prétendre que l'idée de la matiere telle qu'elle eſt ſuppoſée par les Athées, & celle de Dieu ſont d'une obſcurité égale eſt un vrai blaſphême. L'idée de la matiere telle qu'elle eſt ſuppoſée par les Athées, c'eſt-à-dire d'une matiere éxiſtente d'elle même, improduite, éternelle e c., eſt une ideé ſi ténebreuſe ſi inconſéquente, que les partiſans mêmes de cette doctrine impie n'ont pù encore la fixer, ni la développer; elle eſt un chaos ſans principe, ſans liaiſon, un amas d'abſurditês, d'extravagances, & de contradictions. Mettre au même niveau l'ideé que nous avons de Dieu, ſi frappante, ſi claire, ſi liée

aux

aux principes les plus évidens, c' eſt le comble de l' impieté.

(5.) V. Tom. I. *c.* I. *not.* 7. 8.

C' eſt à cette impoſſibilité, où nous ſommes de nous former une ideé compréhenſive de la nature & de l' eſſence Divine que doivent ſe rapporter les paſſages d' Arnobe, de Minutius Felix, de Lactance, de ſaint Auguſtin, & d'autres Peres de l' Egliſe, qui nous diſent que Dieu eſt au deſſus de toutes nos expreſſions, qu' il eſt bien plus aiſé de dire ce qu' il n'eſt pas, que de dire ce qu' il eſt, que celui qui ſe flatte de le connoitre ne le connoit point, qu' on ne ſauroit mieux l'honorer que par un ſilence reſpectueux, e.c. Ainſi c'eſt en vain que nos Philoſophes voudroient les détourner à leurs ſentiments impies. D' ailleurs les Peres ne ſe ſervoient de ces expreſſions que pour nous faire mieux ſentir la profondeur & l' infinité de l' être de Dieu, & pour en rélever la grandeur: nos Philoſophes s' en ſervent pour en nier l' éxiſtence, & pour le blaſphêmer. Les Peres en diſant qu' on doit ſe taire ſur la nature & ſur l' eſſence de Dieu, ne diſoient pas de même qu'on doit ſe taire ſur ſon éxiſtence, ſur ſes at-

tributs que nous connoissens, sur ses oeuvres dans les quelles il se manifeste: nos Philosophes prétendent qu' on n' en doit point parler du tout. En effet qui est ce qui en à plus parlè, & plus souvent que les Peres? Dans le même passage d' Arnobe, qui est objecté par Bayle, n' est il pas expressement dit que Dieu est l' auteur de toutes choses. qu' il est infini, éternel, improduit, incorporel, immuable, immense e. c. Ce n' est pas là n'en rien dire, ni n' en rien connoitre. Aussi saint Augustin dans plusieurs endroits de ses oeuvres n'en donne-t-il pas la même définition que nous en avons donné dans les chapitres précédens? si cette définition n' embrasse pas tout l' être de Dieu, ni ne nous découvre pas le fond de son essence, du moins elle le distingue de tout ce qui n' est pas lui. Or dès qu' on le distingue de tout ce qui n' est pas lui, on le connoit: on ne sauroit le distinguer, si on ne le connoissoit-point Arnob *l.* 1. Minut. del. *in oct.* Lact. *Divin. Instit.* August. *serm.* 109. *de Temp, de Doctr. christ. e. c.*

On doit expliquer de même ce qu'on raconte de Simonide, qui étant interrogé

par

par Hieron Roi de Syracuſe *ce que c'étoit que Dieu*, (Tertullien rapporte le même fait à Thales & à Creſus Roi de Lydie) prit un délai pour répondre, le terme venu un délai plus long encore, & ainſi de délai en délai, jusqu'à ce qu'il répondit enfin que plus il méditoit la choſe, plus il la trouvoit obſcure & difficile. Sur quoi Cicéron, nous dit Bayle, a frappé au but en diſant que l'incertitude de Simonide *vint de la multitude des penſées ſubtiles & profondes, qui ſe préſenterent pour & contre, & qui lui firent déſeſpérer de trouver la vérité.* Cic. *De nat. Deo l.* I. Bayle *Diction. art. Simonide.*

On ſauroit volontiers comment Cicéron après pluſieurs ſiècles a pû ſavoir au juſte la raiſon qui porta ce Poëte ou ce Philoſophe à agir de la ſorte. On ſauroit plus volontiers encore comment Bayle a pû ſavoir au dix ſeptieme ſiècle tout ce qui ſa paſſa dans la tête de ce même Philoſophe, les penſées qui ſe préſenterent à ſon eſprit, les objections qu'il ſe fit en lui même, & les réponſes, dont il nous fait un long étalage, comme s'il eût été ſon ſecrétaire & ſon confident. Il faut être pour cela un Devin bien habile. On dira donc mieux

& plus sensément que Simonide voulut par là donner à entendre que l'essence & la nature de Dieu est incompréhensible à tout entendement fini, que quelgrand que soit le nombre de ses perfections qu'on connoit, il en reste toujours plus à connoitre, sans qu'on puisse jamais parvenir à découvrir tout le fond de son être, & c'est ce que nous disons, ce que disent les Peres, ce que disoient Platon, Socrate &c. & que doit dire tout Philosophe. C'est là le seul sens raisonnable qu'on pusse donner à ce procédé de Simonide, si l'on ne veut faire deux foux de lui, & de Hiéron. Ils admettoient l'un & l'autre l'éxistence de Dieu; donc il ne leur étoit point inconnu. S'ils eussent admis l'éxistence d'un être dont ils n'avoient pas la moindre connoissance, n'eussent-ils pas été des foux? Ajoutez que dans les fragmens de Simonide rapportés par divers auteurs on trouve une mention expresse de la sagesse & de la bonté de Dieu. La question ne rouloit donc point sur une connoissance de Dieu quelconque, mais sur une connoissance compréhensive, qui embrassât toute l'étendue & toute la profondeur de son être & de

ses

ſes attributs, & par conſéquent Simonide, en avouant l'impuiſſance où il étoit de l'atteindre, a montré du jugement, & de la modeſtie. Il ſeroit à ſouhaiter qu'il fût imité en cela par nos Philoſophes. Il n'y a que des téméraires & des inſenſés qui prétendent meſurer par leurs foibles lumieres toute la grandeur de l'être de Dieu. V. Leſcalopier *in Cic. l.* 1. *de nat. Deo.* Plat. *in Tim.* Xenophon. *l.* 4. *de Dictis memorab. Socr.*

Bayle en voulant donner trop d'eſprit à Simonide lui ôte le bon ſens. S'il ne s'agiſſoit, comme il le prétend, que de donner une définition claire & éxacte de Dieu; Simonide n'eût-il pas pû, n'eût-il même pas dû répondre à Hiéron que Dieu eſt l'être éxiſtant de lui même, & par conſéquent néceſſaire, improduit, éternel, indépendant, unique, incorporel, intelligent, bon juſte, ſage, tout-puiſſant, auteur & principe de toutes choſes e- c.? Il n'avoit pas beſoin pour cela d'approfondir toutes les queſtions ſur l'éternité de la matiere, ſur la création, ſur l'étendue, ſur la nature de l'être immatériel, ſur la Providence, ſur la liberté de l'homme, ſur l'origine du mal

e. c., & d'applanir clairement, par une démonſtration géométrique, toutes les ombres, & toutes les difficultés que la foibleſſe de notre raiſon peut oppoſer. En un mot, il n'étoit pas néceſſaire de montrer toute la profondeur de l'être ſuprême, & de développer tout le fond, & tous les rapports de ſes attributs, & de ſon eſſence infinie. C'eût été une conduite inſenſée de la part de Simonide, & une prétention la plus déraiſonnable de la part de Hiéron.

Que diroit-on d'un Philoſophe, qui étant interrogé *qu'eſt-ce que l'œil*, au lieu de répondre que c'eſt un ſens déſtiné à nous faire appercevoir les objets, demanderoit un délai, & puis rouleroit dans ſa tête toutes les difficultés & toutes les queſtions qui ont rapport à la vue, comment l'étendue immenſe du firmament peut ſe peindre dans une rétine prèsqu' imperceptible, comment des images variées à l'infini peuvent y être tracées ſans confuſion, quelle eſt la matiere & le fond des couleurs, & leur différence ſpécifique, comment une impreſſion corporelle peut donner à l'ame la vue d'un objet, quel eſt le nœud admirable qui en fait le lien, e. c., & ſe trouvant enfin

dans

dans l'impoſſibilité de tout éclaircir, finiroit par dire qu'il ne ſait que répondre, & renonceroit à l'eſpérance de trouver la vérité? Conduite inſenſée. Il faut d'abord conſtater l'éxiſtence du ſens, puis montrer ſa deſtination, & en donner une notion ſimple & éxacte, & non pas s'enfoncer dans des queſtions interminables, & étrangeres au point unique, dont il s'agit. Toute autre méthode ſeroit la maniere de ne jamais rien connoitre, même de rendre toute connoiſſance impoſſible. Auſſi que diroit-on d'un Prince, qui demanderoit à un de nos fameux Aſtronomes non pas la diſtance, la poſition, le mouvement des aſtres; mais ce qui eſt dans le centre de la lune? Quelle eſt la matiere élémentaire des ſatellites de Jupiter? quelles ſont leur productions, leurs animaux? combien les étoiles imperceptibles par leur prodigieux éloignement ont de planètes dans leurs ſphères, e. c. On feroit cent queſtions auſſi curieuſes & auſſi ridicules. Telle, & mille fois plus abſurde encore eſt celle que Bayle prête à Hiéron. Ce n'eſt donc qu'en pure perte qu'il transforme contre toute vraiſemblance la Cour de Hiéron en Académie & les courtiſans, qui étoient à peu

près aussi beaux esprits, & aussi savans que le sont ceux de nos jours, du moins pour la plus part, en Philosophes prèts à combattre Simonide, quelle que fût sa réponse, par toutes les subtilités, & les sophistiqueries de la dialectique, & armés d'une liste d'objections contre l'être de Dieu, réunies de toutes les sectes, de tous les siécles, jusqu'à celles des Manichéens, des Sociniens, de celles qui seroient nées dans sa propre tête au dix septiéme siécle, & puisées d'avance dans les dogmes de la Religion Chrétienne, & dans les discussions de nos écoles de Théologie, sur le péché originel, sur la grace, sur la Prédestination, e. c., dont il remplit des pages entiéres le son Dictionaire, & qui ont lassé même son Réchacteur, contraint à avouer que cette controverse est poussée trop loin. Quelle incongruitè, quelle extravagance, quelle folie! v. Gauch. *tom.* 7. *lect.* 15.

Mais Simonide ne vouloit pas, dit-il s'arrêter aux idées populaires: un ignorant eût été plus hardi. S'il entend par *idées populaires* celles que le commun des Payens avoient de ses Dieux, qu'ils regardoient tantôt comme des hommes, tantôt comme des êtres naturels, & à qui ils

at-

attribuoient mille extravagances, des besoins, des crimes, des paſſions même les plus honteuſes; il dit très bien. Simonide ne devoit point s'y arrêter, & c'eût été ridicule que de répondre à la queſtion, *qu'eſt-ce que Dieu*, par faire la généalogie, & raconter les exploits la naiſſance, les aventures de Jupiter, de Vénus, d'Apollon e. c. Auſſi Simonide aur it dû prendre de là occaſion de rejetter toutes ces fables, & d'en faire ſentir toute l'abſurdité, en apportant la notion éxacte de Dieu, dont on a parlé ci deſſus; ou si ces fables (qu'on diſe la même choſes de tous les délires des Philoſophes) avoient obſcurci & défiguré en lui cette notion juſq'au point de ne ſavoir à quoi s'en tenir, & de demeurer flotant entre l'erreur & la vérité, il étoit un aveugle, & ſon ſilence n'étoit qu'un effet de ſon ignorance & de ſon aveuglement: ainſi ſon ſuffrage n'eſt d'aucun poids. C'eſt l'explication que lui donne Tertullien, qui remarque à cette occaſion, comme un avantage dont nous ſommes redevables à la Révélation, qu'un ſimple artiſan Chrétien ſait plus de choſes de Dieu que les plus grands Philoſophes de la Grece, & de Rome. Bayle s'en moque,

& le traite de *Rodomont*; mais ce n'eſt pas encore le lieu d'entrer dans cette controverſe, qui trouvera ſa place, où l'on traitera de la Révélation. *Analyſ. de Bayle pag.* 252. Tertull. *Apolog. c.* 46.

Si Bayle entend per *idées populaires* celles que nous donne la Révèlation ſur l'être & ſur les attribus de Dieu, il dit fort mal. L'idée d'un être éxiſtant de lui même, néceſſaire, improduit, éternel e. c. que nous donne la Révélation, eſt la même que celle qu'en ont eû tous les Philoſophes d'après les lumieres d'une ſaine raiſon, quand ils ont voulu la conſulter. Si elle eſt à préſent l'idée non ſeulement des Philoſophes, mais du peuple & des ignorans, parce qu'elle ne ſuppoſe ni génie, ni étude, mais leur eſt imprimée, par l'éducation Chrétienne, avec la raiſon naiſſante; elle n'en eſt pas moins vraie & moins auguſte. Si elle eſt populaire entant qu'elle eſt commune au peuple & aux Philoſophes; elle n'eſt pas populaire, entant qu'elle ne ſoit que celle du peuple, & par conſéquent analogue à ſon ignorance & à ſon incapacité. La nommer *populaire* dans ce dernier ſens par mépris, c'eſt renoncer à toute pudeur, & inſulter ouvértement la Religion.

(6)

(6) De ce que Dieu eſt un être ſimple on en conclueroit mal qu'entre le comprendre, & ne le connoitre point du tout, il n'y a point de milieu. Il n'y a point en Dieu de parties diverſes, diſoient les Eunomiens & les Aetiens, pour qu'on puiſſe en connoitre quelques unes, ſans les connoitre toutes ; ainſi ou tout, ou rien ; ſi on ne le comprend pas tout, on en connoit rien, & ſi on en connoit quelque choſe, on le comprend tout. Oui il n'y a en Dieu point de parties, & tous ſes attributs ne ſont qu'une ſeule & même choſe, ils ſont lui même. Mais comme nous ne connoiſſons pas Dieu intuitivement, ou en lui même, nous ne ſaurions le connoitre que par rapport à ſes oeuvres diverſes, qui ſont diſtinctes, ce qui nous fait diſtinguer en lui divers attributs, qu n'étant en lui que la même choſe, ils ne la ſont pas de même dans notre façon de connoitre, dans la quelle ils ſe multiplient & ſe diſtinguent en raiſon des oeuvres diverſes aux quelles nous le rapportons. Donc comme rien n'empêche que nous ne le rapportions à quelques unes de ſes oeuvres ſans le rapporter à toutes, (ce que nous ne ſaurions faire)

ain-

ainſi rien n' empêche que nons ne connoiſſions quelques uns de ſes atttibuts, ſans connoitre les autres, que nous les connoiſſions plus ou moins clairement ſelon que nous conçevons plus ou moins les rapports ſous les quels nous le connoiſſons. Ce que nous connoiſſons, en connoiſſant quelques uns de ſes de ſes attributs, c'eſt ce même Dieu qui ſe rapporte a tout, mais nous ne connoiſſons pas tout ſes rapports, ni tout ce à quoi il ſe rapporte: ainſi nous n' en avons point, ni ne ſaurions en avoir une idée adéquate ou compréhenſive; mais il ne s'en ſuit point que nous ne le connoiſſions rien du tout.

(7) Pierre Charron *Des trois vérités.*

C'eſt à ce Théologal de Condom, & intime ami de Montagne qni a plus appris de lui qu'il ne lui a appris, comme nous dit Bayle ſon Panegyriſte; qui lui prodigue les éloges les plus pompeux, jusqu' à regarder comme un bonheur, & une gloire pour la France que ſon livre *de la ſageſſe*, ait triomphé des cenſures pédantesques des Docteurs de Sorbonne, livre où il a avancè, entre autres choſes, que *toutes les Religions*, ſont *quoi qu' on en diſent, tenues par mains, & moyens hu-*

humains, que l'immortalité de l'ame est la chose la plus utilement crue, la plus foiblement prouvée, & établie par raison & moyens humains &c. & où l'on décoche mille traits les plus satyriques contre les Chrétiens, ce qui de son aueu même contribua puissemment à faire douter du Christianisme de son auteur. Faire l'éloge d'un livre si condamnable c'est se flêtrir soi même. Nous n'enterons point à juger des moeurs, ni des sentiments intérieurs de Charron; mais nous ne saurions qu'être étonnés de voir mourir Charron en laissant un testament Catholique, lors même qu'il faisoit imprimer un livre contraire aux principes de la foi, & de voir Bayle faire une éloge accompli d'un Prêtre, qu'il prouve avoir vécu & être mort bon Catholique, sans s'appercevoir de sa propre inconséquence, ni de celle de son Héros. Bayle *Diction. art. Charron.*

Ne croyeroit-on pas que nos Philosophes aient puisé leurs dogmes, chez les peuples Australiens, dont il est parlé dans les Roman de Jacques Sadeur, qui nous raconte de ces peuples qu'ils se contentent d'adorer l'être incompréhensible, sans en jamais parler, & fait raisonner sur cela un de leurs vieillards précisement com-

comme font nos Philosophes, qu'on pourroit cependant douter si du moins ils l'adorent comme les Australiens. Sad. *Nouveau voyage de la Terre Australe.*

Bayle avoue que Sadeur fait ces peuples un peu cavaliers sur la Religion; il dit même expressément que l'homme *doit glorifier son créateur par ses paroles, aussi bien que par ses pensées, qu'il ne sert de rien d'alléguer, comme fit le vieillard Australien à Sadeur, que l'on s'expose à parler de Dieu autrement qu'il ne faut quand on se hasarde d'en parler; car cela prouveroit trop, & devroit porter à ne penser jamais à l'être incompréhensible.* Mais pour ne pas s'écarter de sa coutume de ne jamais dire une vérité, sans la détruire le moment après, il finit par dire qu'un honnête homme ayant lû ce raisonnement du vieillard Australien à son valet, (autorité bien grave, sur tout dans cette matiere) & lui ayant demandé, *qu'en dis-tu la Fleur?* on lui répondit, *par bleu, Monsieur, ce vieillard n'étoit pas manchot; je voudrois lui ressembler, je serois bien sage.* Ainsi il en conclut qu'il doit y avoir dans ce raisonnement quelque chose de specieux. Oui, pour un valet! Bayle *Dict. art. Sadeur.*

FIN DU TOME SECOND.

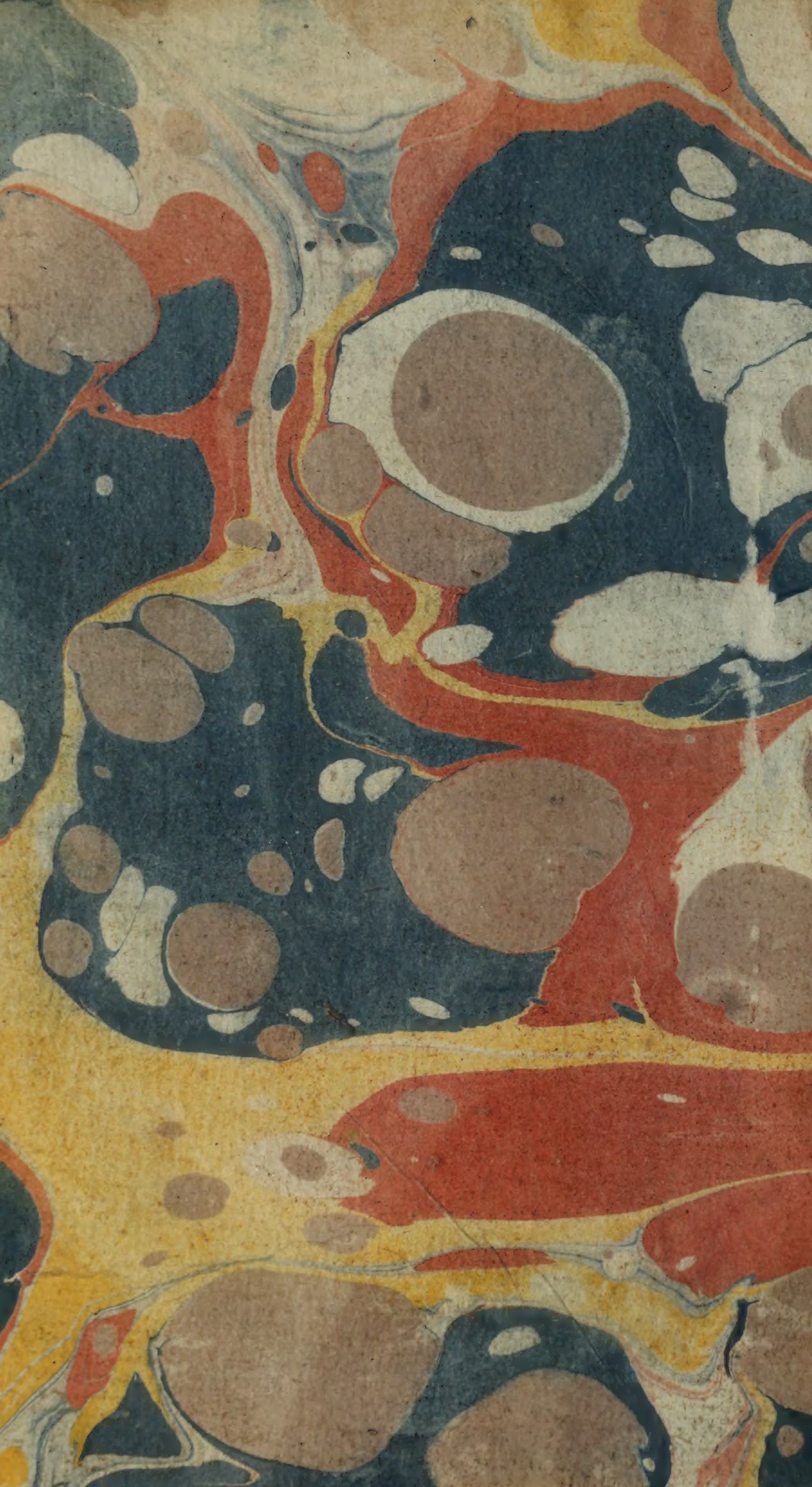
- 491	-	24	i'		l'
- 496	-	8	péche		péché
- 504	-	1	qui		que
- 507	-	24	la		le
			195		519
- 521	-	19	l'un		l'on
-	-	21	faifcit		faifoit
- 523	-	20	euhn		enfin
- 530	-	24	aveuglené	.	aveugle né
- 534	-	3	favant		favent
- 537	-	21	dire		dife
- 543	-	16	*part a*		*part* 2.
- 545	-	26	Dieu ;		Dieu
- 546	-	21	lespartifans		les partifans
- 548	-	24	del		Fel.
- 554	-	18	Réchacteur		Rédacteur
- 555	-	15	chofes		chofe
-	-	22	aucnn		aucun
- 559	-	1	*a*		*la*
-	-	6	aueu		aveu





ERRATA.

Page 3	ligne 4	eſſentieulle	*liſez*	eſſentielle
- 15	- 8	demandera		demander
- 42	- 21	ſoupconuoiroit		ſoupçonneroit
- 52	- 22	*ſaveut*		*ſavent*
- 63	- 7	ceuillir		cueillir
- 101	- 10	c'eſt la même choſe		*c'eſt la même choſe*
- 146	- 16	impreſſion		impreſſion
- 153	- 14	eſpit		eſprit
- 164	- 2	Don		don
-	- 4	contre de Loke		contre Loke
- 181	- 8	fut		fût
- 192	- 24	crée		créée
- 209	- 28	les		la
- 248	- 19	qu		qu'
- 250	- 1	c. 26.		c. 8.
- 251	- 12	de dire		dire
- 256	- 4	c. 25. 26.		c. 7., 8.
- 262	- 10	;		,
- 287	- 16	éxiſtaut		éxiſtant
- 292	- 24	ſon		on
- 293	- 6	mëme		même
- 330	- 5	dexactitude		d' exactitude
- 336	- 4	produité		produite
- 351	- 28	tronvé		trouvé
- 361	- 13	liſthême		ſyſthême
- 383	- 20	attribner		attribuer
- 398	- 7	hommet		hommes
- 401	- 25	malheur, d'autruei		malheur d'autruei,
- 417	- 14	morali		moral
- 418	- 24	vérité-elle		vérité, elle
- 403	- 15	que que		que
- 427	- 18	infimis		infinis
- 431	- 8	neus		nous
- 436	- 13	donne		donné
- 438	- 20	aceorde		accorde
- 439	- 2	a		à
-	- 24	on		ſon
- 448	- 5	expliquar		expliquer
-	- 29	8.		9.
- 449	- 10	cauſet		cauſer
- 462	- 1	per		par
- 464	- 1	act		ac-
- 465	- 2	qu		qu'
-	- 5	aveo		aveu
- 473	- 20	l		l'




EX BIBLIOTHECA
SEMINARII TAURINENSIS.

